MANUALES DE ENSEÑANZA MEDIA

AJUSTADOS A LOS CUESTIONARIOS OFICIALES VIGENTES

JOAQUIN CARRERAS ARTAU

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y ONTOLOGÍA

EDICIONES
ALMA MATER, S. A.
BARCELONA

ELEMENTOS DE FILOSOFÍA

ARISTOTÉLICO-ESCOLÁSTICA

ELEMENTOS DE FILOSOFÍA

ARISTOTÉLICO-ESCOLÁSTICA

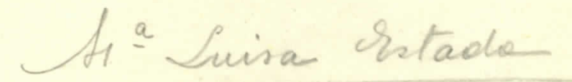
II

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y ONTOLOGÍA

por

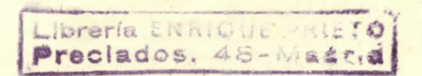
JOAQUÍN CARRERAS ARTAU

Catedrático en el Instituto Nacional «Jaime Balmes» de Barcelona





EDICIONES ALMA MATER, S. A. — BARCELONA



Con aprobación de la
Autoridad Eclesiástica

Printed in Spain, 1942

N. A. G. S. A, Casanova, 212-214 - Teléfono 71164 - Barcelona

ADVERTENCIA

El presente texto está destinado a los alumnos que cursan la materia de Filosofía en el sexto año del bachillerato y su redacción está ajustada al Cuestionario oficial aprobado por Orden de 14 de abril de 1939, inserta en el «Boletín Oficial del Estado» de 8 de mayo siguiente.

La distribución de los temas ha sido ponderada en tal forma que cabe desarrollar los de TEORÍA DEL CONOCIMIENTO en el primer trimestre del curso normal y los de ONTOLOGÍA en el segundo. En la última parte del curso se hará el repaso de la totalidad y, acaso, de algunas nociones del curso anterior.

INTRODUCCIÓN

1. EL NUEVO CICLO FILOSÓFICO. — Inauguramos en este curso un ciclo de materias filosóficas todavía no tratadas hasta el presente. Será ahora muy oportuna una breve ojeada retrospectiva que establezca la continuidad entre la tarea hecha y la que vamos a acometer, situando las materias de ambos ciclos en el sistema total de la filosofía.

El primer ciclo, que fué desarrollado en el curso anterior, revistió el carácter de una mera INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA, cuyo núcleo principal lo constituyeron la lógica y la psicología. Mientras por una parte fueron descritas las formas mentales y descubiertas las leyes a que debe sujetarse un saber auténtico, por otra fué presentado el espectáculo de la vida interior en el fluir de su propia fuente — el alma — y en el florecer de sus varias actividades — los hechos psíquicos —. Precisamente la filosofía, por ser aspiración a una forma rigurosa del saber, encierra una de las manifestaciones más excelsas de la vida espiritual; descansa, pues, sobre bases lógicas y psicológicas que nos son ya conocidas. A su vez, en la ética fueron mostrados los fundamentos de la moralidad con que el hombre debe producirse en todo su hacer; y la filosofía es, al fin y al cabo, un hacer intelectual que exige

igualmente, para su acertada realización, pureza de ánimo y rectitud de conducta.

Quedaron así sentados los cimientos sobre los cuales es posible levantar en firme el edificio de la filosofía. Pero, en realidad, falta todavía la especulación que nos ha de adentrar en las zonas interiores de la misma, abriéndonos el sentido de sus problemas más hondos y el alcance de sus doctrinas mejor sedimentadas. El presente curso responde cabalmente al propósito de plantar al estudiante de bachillerato en el propio corazón de la filosofía y obligarle a tomar contacto con sus problemas centrales.

2. LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS CENTRALES. — Dos son los problemas capitales en torno a los que gira hoy la investigación filosófica, a saber : el problema de la realidad y el del conocimiento. El primero es tan antiguo como la filosofía misma, que nació en Grecia precisamente del esfuerzo por llegar a una comprensión racional de todo lo existente. Se le puede enunciar en estos o parecidos términos : ¿qué *es* la realidad?, ¿qué *es* el universo?, ¿qué *son* las cosas y qué *soy* yo? En él nos planteamos, en definitiva, la cuestión del *ser*. La doctrina del ser forma, pues, un núcleo primordial de la filosofía, como ya vió claramente Aristóteles.

Pero el enigma del ser sólo puede ser aclarado mediante el conocimiento. Tenemos que estar seguros del conocimiento, si queremos lanzarnos a descifrar la realidad ; pues, si el conocimiento fuese una divagación superficial o engendrase un falseamiento de la realidad, ésta resultaría entonces inasequible al filósofo. Urge, pues, que nos preguntemos además : ¿qué

es el conocimiento, y en qué se funda su validez? ¿cuál es la capacidad de nuestro espíritu para llegar a saber lo que son las cosas, y hasta dónde alcanza su poder? Así el problema del conocer ha venido a emparejarse con el problema del ser en el centro de la filosofía actual.

Históricamente, el problema de la realidad ha sido el predominante en la Antigüedad y en la Edad Media, cuya filosofía se reduce, en buena parte, a una física o a una metafísica. El problema del conocimiento no estaba aún formulado entonces de una manera explícita, por más que se cruzase constantemente en la trama de las especulaciones filosóficas. Fueron los pensadores modernos, especialmente a partir del siglo XVII, quienes lo alumbraron. Por obra de Kant el problema cobró tal relieve que acabó por convertirse durante el siglo XIX en el asunto exclusivo de la filosofía. El siglo XX ha dado al traste con un planteamiento tan unilateral, reduciendo el problema del conocimiento a sus verdaderos límites y reivindicando nuevamente para el tema de la realidad su lugar central en la sistemática filosófica.

3. LA CUESTIÓN DE LA PRIORIDAD. — ¿Cuál de los temas, el del ser o el del conocimiento, debe preceder en la consideración filosófica? Hay mucha costumbre de empezar por el segundo, por la sencilla razón de que la filosofía es, por naturaleza, un conocimiento. La realidad, que es su objeto, únicamente puede ser comprendida por el filósofo a condición de que el conocimiento le ofrezca suficientes garantías; vale, pues, la pena de averiguar de antemano qué sea el conocimiento y hasta qué punto podemos otorgarle validez. Este punto de vista ha sido aceptado en el Cuestionario oficial vigente; y a él, por tanto, nos atendremos en el presente texto.

Cabe, sin embargo, invertir el punto de vista. La

consideración inmediata de la realidad es una actitud ingenua y primitiva en filosofía, que el hombre adopta espontáneamente en el primer momento de dedicarse a ella ; por lo mismo, ha aparecido con anterioridad en la historia. El estudio del conocimiento, en cambio, sobreviene tardíamente por una actitud reflexiva del filósofo, cuando éste se desentiende por el momento de la realidad que está considerando y vuelve la atención sobre sí y sobre sus actividades, entre las cuales está la del conocer. Además, la realidad sostiene y encuadra el conocimiento ; pues el conocer es una actividad real de un sujeto también real acerca de un objeto en el que se concreta alguna forma del ser. Bastantes filósofos actuales prefieren, por estas razones, inaugurar el estudio de la filosofía con el tema del ser.

La cuestión de la precedencia tiene una importancia escasa en el tratamiento de la filosofía, porque el conjunto de sus problemas y el sistema de sus verdades puede ser recorrido en direcciones distintas con una identidad de resultado a la postre. Por lo demás, la oposición entre las dos actitudes antes señaladas no es tan rotunda como parece. Todo el mundo está hoy de acuerdo en que el análisis del conocimiento debe preceder al examen de las cuestiones metafísicas más intrincadas. Pero los filósofos influídos por las tendencias más recientes (por ejemplo, la llamada *fenomenología*) anteponen al planteamiento y solución de los problemas filosóficos, cualesquiera que ellos sean, una previa descripción ingenua — es decir, libre aún de prejuicios doctrinales — y atildada de la realidad en sus diversas capas y aspectos; esta parte inicial de la filosofía ha sido bautizada con el nombre de *teoría de los objetos*.

PARTE PRIMERA

TEORÍA

DEL

CONOCIMIENTO

I

NOCIONES PRELIMINARES

1. DEFINICIÓN DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO. — La teoría del conocimiento puede ser definida como la *doctrina de la posibilidad, valor y límites del saber humano*. Ensayemos aclarar un poco esta definición. En la LÓGICA vimos cómo el hombre elabora el pensamiento acuñándolo en ciertas formas y con sujeción a ciertas leyes que garantizan su rectitud. El saber así logrado le merece plena confianza en el sentido de admitir sin recelo que mediante él la realidad se le da a conocer auténticamente. Ni el hombre vulgar, ni siquiera el científico, sienten la necesidad de razonar o justificar la objetividad del conocimiento, porque aun no se les ha ocurrido dudar de ella.

Pero el filósofo, sí. El filósofo sabe que una cosa es la realidad y otra muy distinta el conocimiento. Cabe, desde luego, que entre ambos exista una correspondencia perfecta; pero tampoco resulta inverosímil la suposición de que llegue a producirse un desacuerdo total o parcial y de que el conocimiento traicione circunstancial o permanentemente la realidad. Surge así la duda y se tambalea entonces la ingenua confianza en la validez del conocimiento. Pues bien, el filósofo trabaja por eliminar aquella duda y por reafirmar esta confianza. Para lo cual instaura una reflexión sobre la na-

turaleza del conocimiento, examina las condiciones que lo hacen posible tanto por parte del sujeto como por parte de la realidad y muestra los fundamentos sobre los cuales descansa sólidamente la objetividad del mismo. Tal vez resulte de esta averiguación que nuestro saber queda contraído dentro de ciertos límites; pero ello no importa. La parte de la filosofía que asume la tarea de justificar la posibilidad, la validez objetiva y los límites del saber elaborado por el hombre, es la teoría del conocimiento.

2. SU APARICIÓN HISTÓRICA. — Esta rama de la filosofía fué desconocida en la Antigüedad y en la Edad Media, por más que en la dialéctica de Platón y en la metafísica de Aristóteles se encuentren ya diseminadas algunas investigaciones de las que hoy se incluyen en su ámbito. Propiamente, la doctrina del conocimiento es una creación moderna; los filósofos ingleses de orientación empirista que vivieron a fines del siglo XVIII, especialmente Juan Locke y David Hume, plantearon abiertamente algunos de sus problemas. Pero fué, sobre todo, el filósofo alemán Manuel Kant (1724-1804), al despertar del «sueño dogmático» en que según confesión propia había estado sumido, quien trató dichos problemas de un modo sistemático y completo y elevó el conjunto de las especulaciones en torno a ellos al rango de disciplina filosófica fundamental. Con él aparece constituída definitivamente la teoría del conocimiento.

El siglo XIX señala el apogeo de esta disciplina. Aunque Kant la había concebido como un estudio previo al de la filosofía real, no llegó jamás a rebasar sus fronteras para desembocar en la metafísica. Sus discí-

pulos y partidarios en la primera parte del siglo y los renovadores de su obra en las últimas décadas del mismo, siguiendo su ejemplo, cultivaron exclusivamente la teoría del conocimiento, en la cual acabaron por absorber las demás ramas de la filosofía. La teoría del conocimiento fué convertida no sólo en el núcleo central de la filosofía, sino aun en el asunto exclusivo de la misma. Este punto de vista importaba una innovación radical de la tradición filosófica europea. El advenimiento, en el siglo XX, de nuevas corrientes doctrinales que aspiran a renovar y continuar los cauces de la tradición, ha reconducido la filosofía a la metafísica, a la vez que ha situado en sus justas proporciones el tema del conocimiento.

3. NOMBRES CON LOS QUE ES CONOCIDA ESTA DISCIPLINA. — A la denominación oficial que es la usada corrientemente en España, preferimos el nombre de *doctrina del conocimiento,* traducción exacta del que acostumbran hoy a darle los alemanes : *Erkenntnislehre*. La otra expresión : *teoría del conocimiento* (en alemán *Erkenntnistheorie*), que Reinhold acuñó en 1832, ofrece el peligro de sugerir equivocadamente que los resultados cosechados en esta disciplina son problemáticos y nada seguros.

Los autores de lengua inglesa han divulgado la denominación de *epistemología,* que no tendremos inconveniente en usar alguna vez por su comodidad. Se trata de una palabra culta, que no ha llegado a popularizarse ; está formada de dos vocablos griegos, ἐπιστήμη y λογία , y significa literalmente «doctrina del conocimiento cierto». Su empleo adolece de alguna inexactitud, porque restringe el ámbito de nuestra dis-

ciplina a un grupo de sus problemas, si bien se ha de reconocer que éstos son los que revisten mayor importancia.

Todavía otros nombres han estado en boga durante el siglo XIX y se encuentran hoy usados de vez en cuando. El más corriente es el de *crítica del conocimiento*, que deriva notoriamente de las obras y de las especulaciones de Kant; en estrecho parentesco con él se halla también el de *filosofía crítica* o, simplemente, *crítica*. A estos nombres se puede objetar igualmente que la doctrina del conocimiento abarca más que la simple crítica del mismo.

Por una peculiar limitación de horizontes la doctrina del conocimiento fué reducida en ocasiones a una *criteriología*, es decir, a una exposición de los criterios o fuentes de los que mana el conocimiento verdadero. Como veremos, esta exposición no es más que uno de los varios temas a tratar en el desarrollo de nuestra disciplina.

Por último, algunos autores escolásticos adoptaron el nombre de *lógica real*, ya caído en desuso; y otros el de *noética*, que encierra una transparente alusión al ideal platónico del conocimiento, es decir, al pensamiento contemplativo.

4. SU PARENTESCO CON LA PSICOLOGÍA, LA LÓGICA Y LA METAFÍSICA. — El conocimiento es un objeto de estudio en el que confluyen la doctrina del conocimiento, la psicología y la lógica, si bien partiendo de puntos de vista distintos. La distinción es muy clara, por lo que respecta a las dos primeras. La psicología es una ciencia de *hechos*; el conocer le interesa a título de mera actividad que se origina y se desarrolla en un sujeto al par de otras actividades. Pero nada le importa el qué y el cómo del conocimiento logrado, sobre el cual versa cabalmente la doctrina del conocimiento. Sin embargo, la psicología prepara el terreno a esta última con la previa descripción de la actividad que sustenta subjetivamente el conocimiento.

Mayor afinidad guarda nuestra disciplina con la lógica, con la cual coincide en asegurar la *validez* del conocimiento. Pero la lógica garantiza esta validez en cuanto a la forma, mientras que la doctrina del conocimiento lo hace en cuanto a la materia o contenido. Todos los conocimientos, en efecto, poseen una forma, es decir, una estructura mental determinada, y una materia o contenido que es aquello manifestado al sujeto. Dos conocimientos — por ejemplo, los juicios «Dios es justo» y «el triángulo es un polígono» — pueden revestir idéntica forma, aunque representen una materia u objeto muy distinto. Pues bien, la lógica preside a la elaboración correcta del pensamiento desde el punto de vista formal y nos asegura de que nuestros juicios, razonamientos y demás estructuras mentales están bien hechos, sea cual fuere la materia pensada. En cambio, la doctrina del conocimiento aspira a garantizar su validez en cuanto a la materia misma, mostrando su cabal correspondencia con las cosas u objetos, en lo cual consiste su verdad. El estrecho parentesco entre ambas disciplinas se desprende de que un conocimiento no merecerá en rigor el nombre de tal si no posee a la vez corrección de forma y verdad de contenido.

La metafísica tiene también una frontera común con la doctrina del conocimiento, por ser una interpretación o comprensión de la realidad. La validez de esta interpretación, fruto de un costoso esfuerzo mental, depende de sus garantías lógicas y epistemológicas. Así la metafísica resulta ser tributaria de la doctrina del conocimiento. En otro aspecto, la metafísica sienta una de las bases indispensables a la doctrina del conocimiento, a saber, la base objetiva. Pues el

conocimiento ha de calcarse sobre la realidad y reflejar en la mente su contextura, su diversidad, sus detalles, etc., en perfecto paralelismo. Nada tiene de extraño que unos mismos objetos, por ejemplo los de sustancia, causa, individuo, etc., puedan ser estudiados o bien metafísicamente en cuanto a la especie de realidad que ellos son o bien epistemológicamente en cuanto a la validez de los conceptos forjados para representarlos.

5. DIVISIÓN DE LA DOCTRINA DEL CONOCIMIENTO. — La doctrina del conocimiento se divide en general y especial. La primera se refiere al conjunto o generalidad de nuestros conocimientos y se plantea la cuestión de principio de si el hombre es capaz de poseer algún conocimiento válido, en qué grado y dentro de qué límites. Resuelta satisfactoriamente tal cuestión de principio, cabe entonces averiguar la validez de un conocimiento concreto o de un grupo concreto de conocimientos. Por ejemplo, pregúntase a veces qué validez poseen los conceptos de causa y de ley, que se aplican corrientemente en las ciencias de la naturaleza, o los de personalidad y de época, de uso normal en las ciencias históricas, o los de bondad y belleza, empleadas en filosofía. Con frecuencia la averiguación se extiende al conjunto de los principios y conceptos en que se basa una ciencia determinada ; así hay una epistemología especial de las matemáticas, otra de la física, otra de la historia, etc.

Ocurre con la doctrina del conocimiento lo mismo que con la lógica general o común, que vale para el pensamiento vulgar y para el pensamiento científico sin distinción de dominios, sobre la cual cabe construir ulteriormente una doctrina de los

procedimientos mentales propios de una ciencia determinada. Esta doctrina recibe el nombre de *metodología especial* y puede ser referida a las ciencias matemáticas o a las biológicas o a las filosóficas, etc. Asimismo, la doctrina del conocimiento empieza por examinar la validez material del saber vulgar y del científico indistintamente en términos generales, a reserva de concretar luego dicho examen a los conocimientos especiales de cada ciencia.

6. LOS PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS. — El presente texto se limita a desarrollar de una manera elemental y sucinta la doctrina general del conocimiento. Para el debido orden de esta exposición acotaremos de antemano sus temas principales a manera de hitos o mojones que van a servirnos de guía en nuestro recorrido.

En el punto de partida estudiaremos la naturaleza o *esencia del conocimiento* y sus diversas formas, señalando la parte que toma el sujeto y la que toma el objeto en su producción. Este análisis conduce por la mano a establecer el concepto de la *verdad;* y avanzando por la misma ruta, a descubrir las etapas y los grados que recorre nuestro saber de la verdad. Desde luego, la etapa final se nos descubre en la *certeza;* a propósito de ella serán planteados los problemas epistemológicos más candentes, cuales son los de la *posibilidad, método, fuentes* y *causas o criterios de la certeza.* La certeza que va aneja a nuestra percepción del mundo exterior, hace por otra parte inexcusable la justificación de la *trascendencia del conocimiento.* Por último, el hombre acostumbra a sedimentar y depurar el conocimiento intelectual en los conceptos *universales,* cuya objetividad, tantas veces discutida, conviene precisar y dejar fuera de duda.

Tales son los temas que ocuparán nuestra atención en los capítulos siguientes.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Hállense y reúnanse textos de autores que contengan nombres usados para nuestra disciplina, y acótese y compárese su sentido respectivo.
2. Adúzcanse definiciones de la misma tomadas de varios autores y ensáyese su crítica.
3. El profesor ilustrará con algunas noticias históricas el punto referente a la aparición, constitución y apogeo de la doctrina del conocimiento.
4. Visualícense, en cuadro sinóptico, las coincidencias y las discrepancias de la doctrina del conocimiento con la lógica, la psicología y la metafísica.

II

EL CONOCIMIENTO

1. NOCIÓN DEL CONOCIMIENTO. — Entendemos por conocimiento toda *noticia o representación mental de un objeto,* por ejemplo del mar, del número billón, de la ley de la gravedad, etc. Esta definición es distinta de la que dimos en la PSICOLOGÍA (véase capítulo III), porque allí definíamos propiamente el conocer, y no el conocimiento. El conocer es al conocimiento lo que la actividad a su producto. El conocimiento se produce u obtiene con la actividad de conocer desplegada por un sujeto en torno a algún objeto. Cuál sea esa actividad y cómo se desenvuelve, ya fué descrito oportunamente; ahora no interesa volver sobre el asunto. En cambio, interesa estudiar qué sea el conocimiento logrado con la actividad de conocer; y adviértase que para un estudio de esta índole podemos prescindir de la actividad que le ha dado origen en nuestra alma.

El conocimiento es una modificación o estado inherente a un sujeto a quien por su medio se le hace patente un objeto. Este estado sobreviene al sujeto en quien introduce una modificación, volviéndole distinto en algún aspecto de como era antes de conocer. La modificación consiste en hacer que el sujeto se dirija hacia el objeto, atienda a él y lo capte o se lo apropie a su manera. Por lo mismo, el conocer fué definido en

la psicología como un acto de apropiación o asimilación mental. Antes de conocer, el sujeto se mantiene ajeno al objeto, sin relación ni contacto con él; por virtud del conocimiento el sujeto entra en una cierta relación con el objeto. El conocimiento establece, pues, entre el sujeto y el objeto una relación de una índole especial, que urge precisar lo mejor posible, si queremos comprender la esencia del conocimiento mismo.

2. La relación de conocimiento. — Hemos indicado los términos de esta relación, que son el sujeto y el objeto; y vamos ahora a decir en qué consiste la relación misma. Conviene saber que la postura del sujeto y la del objeto son muy distintas en el conocimiento. El objeto se mantiene intacto en el conocimiento, sin que experimente ningún cambio o modificación con respecto a lo que era antes. Pero el sujeto recibe por efecto del conocimiento una modificación consistente en la noticia o información del objeto, la cual será tanto más perfecta cuanto más fielmente se pliegue a los contornos, estructura y modalidades de éste. En la relación de conocimiento el sujeto se halla, pues, en una postura *receptiva,* mientras el objeto actúa como factor *determinante*. Los papeles no se pueden trocar, por lo cual la relación de conocimiento ha sido caracterizada de irreversible.

No importa que el conocimiento exija del sujeto una actividad para producirlo; se trata de un hecho psíquico que en nada altera el contenido del conocimiento logrado. Y es, cabalmente, este contenido el que se determina en función del objeto. La actividad del conocer crea en el sujeto las circunstancias propicias para que éste reciba el objeto en su mente. Así la actividad y la receptividad resultan conciliables a propósito del conocimiento, por referirse a aspectos distintos del mismo.

Pero no basta con decir que en el conocimiento el sujeto está determinado por el objeto ; importa añadir de qué clase de determinación se trata. Pues bien, la determinación consiste en que el sujeto, estimulado a conocer por el objeto, lo graba o fija en sí mismo, engendrando una imagen o un pensamiento que lo reproduce o lo da a entender. Nace así un tercer término, distinto de los otros dos, que es el conocimiento mismo. Respecto del sujeto, el conocimiento es su producto, el fruto de su elaboración ; respecto del objeto, es su reproducción o representación que lo da a entender. Encarado a ambos términos contrapuestos, el conocimiento no se confunde, sin embargo, con ninguno de ellos.

3. EL DETERMINANTE COGNICIONAL. — Surge así en la relación de conocimiento un tercer término, mediador entre el sujeto y el objeto, cuya índole y funciones importa poner en claro. Se le suele denominar el *determinante cognicional* y consiste en una figura, parecido o semejanza del objeto que se da en la mente del sujeto. Como que el sujeto no puede apoderarse del objeto en su materialidad o entidad, apela a una figuración o semejanza de él que engendra dentro de sí. Conviene, sin embargo, distinguir dos momentos en la vida intramental de esta figuración o semejanza, que corresponden a dos funciones bien diferenciadas. En primer lugar sirve para hacer posible el conocimiento, facilitando al sujeto la posesión mental del objeto ; mientras el sujeto carece de esta reproducción o apariencia mental, no logra conocer el objeto. Determina, pues, al sujeto a conocer ; de aquí el nombre de determinante cognicional que se le da.

Para evitar confusiones, aclaremos que el determinante cognicional no es término directamente conocido, sino simple medio para el conocimiento del objeto. Los autores expresan esta distinción diciendo que no es *medium quod*, sino *medium quo*. Hasta tal punto esto es verdad, que el sujeto no alcanza jamás a hacerse presente a sí mismo el determinante cognicional, de cuya existencia sabemos por meras conjeturas. O, dicho en otras palabras, el determinante cognicional no es una realidad psíquica de la cual tengamos conciencia, sino una hipótesis explicativa avalada con razones poderosas.

A su vez, el determinante cognicional es el germen del conocimiento maduro que por su medio es engendrado en el sujeto. Consiste en una noticia, imagen o pensamiento, del objeto que constituye el momento final del conocimiento, su fruto o resultado. Para el sujeto vale como adquisición en firme, que conserva duraderamente las más de las veces y procura tener a disposición para manejarla cuando le convenga. Estos conocimientos en firme acrecen el patrimonio de nuestro saber y son materia de intercambio intelectual entre los hombres.

El conocimiento elaborado es distinto del mero determinante cognicional, y así este nombre ya no le conviene. Tampoco se trata de una hipótesis; sabemos de él en acto de consideración reflexiva, que destaca netamente su realidad en la mente. Valgan como ejemplos los conceptos y los juicios a que nos hemos referido en la LÓGICA. Para sugerir la distinción entre el determinante cognicional y el conocimiento resultante, los autores han acuñado las expresiones de *especie mental impresa* y *especie mental expresa*. «Especie mental» significa aquí la figuración o semejanza del objeto que la mente engendra. En una primera fase, el sujeto se limita a recibirla dentro de sí y a dejarse influir por ella como un medio implícito o tácito (*species impressa*) por el cual logra captar el objeto. En una segunda fase, esta figuración se vuelve explícita o expresa en la mente (*species expressa*) a la luz de la reflexión propia que considera el resultado definitivo de nuestra actividad de conocer.

4. INMATERIALIDAD DEL CONOCIMIENTO. — Poco a poco vamos rasgando el misterio que rodea el hecho humano del conocimiento, guiados por el propósito de penetrar hasta su misma esencia. Adelantando ahora un paso más, nos preguntamos: ¿Qué naturaleza reviste la especie mental, que hemos admitido como tercer término del conocimiento? He aquí una cuestión abstrusa, a la que cabe responder a lo sumo con soluciones aproximadas o verosímiles de difícil comprobación.

Ocurre pensar, ante todo, que la especie mental sea una *copia* o *calco* del objeto. En la infancia de la doctrina del conocimiento esta solución fué la primera que pasó por las mientes de los filósofos. El pensador griego Demócrito (siglo V a. de J. C.) afirmaba, por ejemplo, que las cosas emitían de sí unas copias muy sutiles que calcaban materialmente sus contornos y, al imprimirse en la potencia cognoscente, reproducían en ella el objeto. El inconveniente para admitir esta solución estriba en la heterogeneidad de los dos términos extremos del conocimiento. Si el sujeto y el objeto poseyesen una idéntica naturaleza, tal vez podría éste calcarse en aquél. Pero adviértase que el sujeto cognoscente — el alma — es siempre inmaterial, mientras que el objeto conocido es, las más de las veces, corpóreo; una impresión o calco material del uno en el otro no resulta, pues, concebible.

La especie cognoscitiva engendrada en la mente ha de revestir la misma naturaleza del sujeto a quien afecta a título de mera modificación o estado. Este sujeto es el alma humana, en quien reside la facultad de conocer y por cuya actividad se produce el acto cognoscitivo; de ella hemos demostrado en la PSICOLOGÍA

que posee una naturaleza o modo de ser inmaterial y espiritual. En su virtud, la especie mental y el conocimiento originado de ella han de revestir una índole igualmente inmaterial. Es decir, el conocimiento ha de consistir en una figuración *ideal* o *incorpórea* del objeto. La filosofía tradicional ha exprimido esta verdad, que es básica en la doctrina del conocimiento, en el siguiente aforismo : *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis,* lo conocido se halla en el sujeto cognoscente según el modo de ser de éste.

5. LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO. — Ya que el conocimiento no sea un simple calco o copia, podemos admitir que encierra, por lo menos, un cierto parecido o semejanza del objeto, en cuya virtud éste se muestra o revela y el sujeto es capaz de captarlo idealmente. Entre el objeto y la especie mental en el alma existe una gran diversidad, no tanta, empero, que impida al sujeto hacerse cargo de lo que es el objeto. Llegamos así al siguiente resultado muy probable : si el objeto se mantiene ajeno al sujeto y ni siquiera puede mandarle una copia o calco material, por lo menos se le hace presente mediante una semejanza ideal de sí, que le representa auténticamente. Interpretamos, pues, la especie mental como una *representación* del objeto (a la interpretación expuesta se la llama «teoría representativa» del conocimiento). Si queremos precisar ulteriormente en qué consista esta representación, añadiremos que sirve para originar no sólo la presencia inmaterial del objeto en el alma, sino además una apariencia (*species* significa «apariencia o aspecto») de él que muestra su manera de ser con mayor o

menor detalle y claridad según la perfección del conocimiento.

6. EL CONOCIMIENTO SENSIBLE. — Apliquemos ahora la interpretación propuesta a las dos grandes modalidades del conocimiento humano, la sensitiva y la intelectual, que hemos distinguido en la PSICOLOGÍA (véase el capítulo III). El conocimiento sensorial tiene lugar por efecto de una impresión o inmutación material que el estímulo exterior causa en el órgano del sentido; el alma, despertada a conocer por esta impresión, la asimila y la elabora en forma de una semejanza intencional del objeto. La filosofía tradicional designa esta semejanza o representación con el nombre de *especie sensible impresa*. El alma, así que ha logrado captar el objeto, procura retener y fijar dicha semejanza, volviéndola explícita en forma de *especie sensible expresa*. Los modernos tienden a abandonar el nombre de especie sensible y a sustituirlo por el de *imagen*.

El término *imagen* está tomado de las experiencias visuales; y asimismo el de *idea* (del vocablo griego ἰδέα, imagen o semejanza), muy en boga a propósito del conocimiento intelectual y que los ingleses utilizan para nombrar ambas especies de contenidos mentales. Uno y otro nos hacen pensar en las imágenes físicas, cuyas leyes de formación se estudian en la óptica. La imagen que percibimos en un espejo y nos representa un objeto reflejado en el espejo, podría ser comparada a una especie mental expresa; en cambio, la imagen directa que obtenemos de un objeto, cuando lo miramos a través de una lente, podría ser equiparada a una especie mental impresa.

7. EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL. — También el conocimiento intelectual admite una interpretación similar. El entendimiento, capacidad receptiva, se despierta a obrar en virtud de una determinación proce-

dente del objeto, ante la cual despliega una actividad de asimilación, elaborando una semejanza intencional del mismo que se denomina *especie inteligible impresa*. Resulta, sin embargo, difícil de explicar cómo el entendimiento, potencia puramente espiritual, logra forjar esta semejanza, sobre todo tratándose de objetos materiales de los que no puede recibir un influjo inmedato. Sin duda, hay aquí una intervención de la sensibilidad, que ofrece al entendimiento la ocasión, el medio o el instrumento para apoderarse de la realidad corpórea.

Los autores aparecen concordes en admitir esa cooperación de la sensibilidad en el conocimiento intelectual. Pero, mientras unos la reducen al papel de una mera ocasión, otros le atribuyen una cierta causalidad. La teoría aristotélico-escolástica, partiendo de la estrecha unidad entre alma y cuerpo establecida en la PSICOLOGÍA, afirma que en el conocimiento intelectual participan tanto los sentidos como el entendimiento. Aquéllos suministran los materiales en forma de imágenes (*fantasmas*, según la terminología tradicional) de los objetos, que encubren el ser o esencia de cada cosa bajo apariencias singulares y concretas; y sobre tales imágenes o fantasmas el entendimiento despliega una función activa por la que, prescindiendo de los detalles singulares y concretos dados en cada representación sensorial (operación abstractiva), extrae el ser o esencia común a varios objetos (generalización). Esa virtud o poder abstractivo y generalizador recibe el nombre de *entendimiento agente*, porque es el verdadero artífice o causa agente de la especie inteligible, para la cual la sensibilidad sólo le presta la materia.

La especie inteligible impresa es el *medium quo* de

la intelección ; pero ella misma escapa a nuestra mirada, y su existencia no pasa de ser una conjetura. Constituye el germen del auténtico conocimiento que el *entendimiento pasivo* o receptivo obtiene por su medio, fijando y reteniendo dicha semejanza en un producto mental que representa explícitamente el objeto. A ese producto se le aplica la denominación de *especie inteligible expresa,* y aun mejor la de *verbo mental (verbum mentis)*, porque en ella la mente dice o profiere su concepción del objeto.

8. Si el conocimiento es una producción o creación del objeto. — A causa de la oscuridad que envuelve el conocimiento y de las dificultades con que tropieza su interpretación, la doctrina expuesta ha encontrado contradictores que, a su vez, han ensayado una solución distinta. La filosofía moderna ha subrayado la función activa del espíritu en el conocimiento, exagerándola hasta convertirla en una verdadera producción o creación del objeto. La divulgación de esta teoría se debe en gran parte a Kant, quien interpreta el conocimiento sensorial como una *síntesis* de ciertos elementos suministrados por el objeto — los datos sensoriales — con otros originarios del sujeto cognoscente, por ejemplo el espacio y el tiempo, que en su opinión sólo existen a título de puras formas mentales, por lo demás ineludibles *(intuiciones a priori);* y el conocimiento intelectual como una nueva síntesis elaborada con los elementos anteriores, más otros radicados en la propia constitución del entendimiento, como la causalidad, la necesidad, etc. (formas conceptuales o *categorías*). Lejos de ser el conocimiento una copia o semejanza del objeto, éste resulta una produc-

ción del espíritu que para formarlo sólo aprovecha de la realidad un primer estrato de materiales sensibles. Así el objeto del conocimiento difiere en mucho de la realidad, la cual se convierte para el sujeto en una incógnita indescifrable.

Los discípulos inmediatos de Kant, principalmente Fichte, en su romántico entusiasmo por el poder creador del espíritu, fueron más allá que su maestro y afirmaron que en el conocimiento no precisa tomar nada de la realidad, porque ésta es sencillamente obra del espíritu. El sujeto pone de su propia sustancia la materia y la forma del conocimiento, a la manera que la araña teje su red; el conocimiento es interpretado así como una *creación* en el estricto sentido de la palabra.

Una y otra teoría pecan por desconocer la participación del objeto en el conocimiento a título de factor determinante del mismo; y, por la ley de compensación, se ven en la necesidad de cargar todo o casi todo el contenido del conocimiento en la cuenta del sujeto. Con lo cual incurren en un segundo pecado, a saber, el de desnaturalizar el conocimiento mismo que, al convertirse en obra predominante o exclusiva del sujeto, se desvincula de la realidad y acaba por desconocerla o por absorberla en el sujeto creador.

9. El simbolismo. — Una interpretación a la que propenden bastantes filósofos contemporáneos, especialmente los que se han interesado por la filosofía desde el campo de las ciencias de la naturaleza, consiste en reemplazar la especie mental por un signo o símbolo del objeto, de suerte que nuestros conocimientos se organizarían a la manera de un sistema de signos ta-

quigráficos de los cuales la mente se serviría para captar la realidad en simples esquemas o abreviaturas.

Algunos (por ejemplo, Poincaré) llegan a admitir unas cuantas convenciones básicas, que quedarían implicadas en la totalidad de nuestros conocimientos, olvidando que el artificio de estas convenciones no excusa la significación natural que las hace posibles, de la misma manera que un lenguaje o taquigrafía convencional se apoya sobre un sistema previo de signos normales a los que puede ser reducido. A lo sumo, pues, cabe interpretar el conocimiento como un conjunto de símbolos espontáneos de la realidad (Mach, Wundt y otros). Esta teoría se basa en el hecho cierto de la heterogeneidad entre la mente humana y la realidad que se le ofrece, es decir, entre el sujeto y el objeto. Pero la cuestión estriba en saber si esta heterogeneidad impide al sujeto procurarse del objeto una semejanza que le represente. No creemos que esta capacidad le pueda ser negada a la mente humana, tanto más que el símbolo sólo ofrece una remota analogía con el objeto — como el humo con el fuego, del cual es signo natural —, insuficiente para manifestar auténticamente la realidad en su propio ser y estructura. El simbolismo no logra, pues, aclarar el misterio del conocimiento.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS :

1. Diferencie el alumno en un conocimiento dado (por ejemplo, el teorema de Pitágoras o la ley de la gravedad) sus aspectos psicológico, lógico y epistemológico.

2. Expónganse con precisión las coincidencias parciales y las discrepancias entre las teorías interpreta-

tivas del conocimiento (copia, semejanza, producción o símbolo del objeto).

3. El profesor ilustrará con noticias históricas y con ampliaciones doctrinales estas varias teorías.

III

LA VERDAD

1. Definición de la verdad. — La verdad, en sentido amplio, es una cualidad o modo de ser inherente a las cosas, a las palabras y a los pensamientos. Se dice, pues, de un metal que es oro «verdadero» o de una persona que es un «verdadero» maestro; en tales expresiones, «verdad» se usa como sinónimo de «realidad». Por otra parte, se emplea asimismo la frase «decir verdad»; pero la verdad de las palabras se limita a transparentar la que reside en el pensamiento.

En sentido propio, pues, la verdad califica nada más a los pensamientos. Un pensamiento es verdadero cuando coincide con el objeto o realidad representado en él, de suerte que logre reflejarlo con exactitud en la mente. De aquí la clásica definición: *verdad es la conformidad del pensamiento con la realidad (veritas est adaequatio intellectus et rei)*. Aunque el pensamiento se da siempre en un sujeto pensante, se distingue de él; un mismo pensamiento, por ejemplo el de la redondez de la Tierra, puede ser compartido por una pluralidad de sujetos pensantes. No hay inconveniente, pues, en considerar artificialmente un pensamiento aparte de los sujetos que lo piensan. También del pensamiento así desencarnado o despersonalizado se dice que es «verdad» o que es «una verdad»; hablamos, por

ejemplo, de las verdades matemáticas o de las verdades filosóficas y tenemos el movimiento de la Tierra por verdad, la difusión de los gases por otra verdad, etcétera. Examinando estos varios ejemplos, caemos en la cuenta de que la verdad no afecta en rigor al sujeto pensante, ni siquiera a la actividad de conocer desplegada por él, sino al producto mental obtenido con dicha actividad, a saber, al conocimiento o pensamiento.

2. EL CONOCIMIENTO Y LA VERDAD. — De propósito nos hemos abstenido de hablar del conocimiento y hemos empleado exclusivamente la palabra «pensamiento». El pensamiento es, nada más, una especie del conocimiento, a saber, el conocimiento superior o intelectual: A él hemos referido por ahora la noción de verdad ; pero entiéndase que cabe ampliar esta noción hasta hacerla coextensiva a todo conocimiento y cabe restringirla en términos que tan sólo convenga a una clase de pensamientos.

Todo conocimiento está encarado a un objeto y encierra la pretensión de representarlo al sujeto ; tal es la finalidad natural que el hombre persigue en su actividad de conocer. Si la finalidad se logra, el conocimiento resulta ajustado o conforme al objeto y posee un valor de verdad. *El conocimiento es por naturaleza siempre verdadero,* a menos que fracase o se estropee y pierda, por tanto, su naturaleza de conocimiento. En la medida en que un conocimiento representa realmente un objeto, es verdadero : si no lo representa, deja de ser conocimiento. En este sentido ampliado, también los conocimientos sensoriales son verdaderos, es decir, verdaderos conocimientos, que poseen la naturaleza de tales ; y en la esfera intelectual

lo son tanto los conceptos como los juicios y los razonamientos, a saber, todas las clases de pensamientos que llevamos ya considerados en la LÓGICA.

Pero en sentido estricto y más propio, la verdad tan sólo acompaña a una clase de pensamientos, es a saber, a aquellos que coinciden cabalmente con la realidad, si bien podrían no coincidir con ella, aun sin perder su naturaleza de pensamientos. Puedo, por ejemplo, pensar que la Tierra se mueve, y es verdad; pero, si pienso que la Tierra está quieta, esto no es verdad y, sin embargo, es también un pensamiento. La verdad sólo afecta, en rigor, a los pensamientos que podrían no ser verdaderos y es entonces una cualidad positiva que los adorna o enriquece, al añadirse a su naturaleza de conocimientos. Vamos a ver que esta clase de pensamientos son, sobre todo, los juicios.

3. LA VERDAD Y EL JUICIO. — Vimos en la LÓGICA (véase el capítulo IV) que el juicio es una forma de representación mental más compleja que el concepto. Cala también más hondo en la realidad, porque no se limita a representar objetos, sino que consiste en enunciar mentalmente de un objeto que existe, que es así o de la otra manera, que posee tales o cuales propiedades, que obra esto o aquello, etc. Esta forma enunciativa es peculiar a la estructura del juicio y origina su valor de verdad. Si la realidad es tal como yo la enuncio, mi juicio es verdadero; si la realidad es distinta de como yo la enuncio, mi juicio carece de verdad.

En sentido riguroso, el concepto no posee verdad ni carece de ella. El concepto se limita a representar un objeto, sin enunciar de él que sea o no sea, obre o no obre, etc. Con tal que el objeto no sea un con-

trasentido, su representación conceptual es posible. Puedo pensar la quimera o el centauro en conceptos cabales; y, mientras no me arriesgue a pensar de la una o del otro que no es o que es, mi pensamiento no adquirirá la cualidad de verdadero o carecerá de verdad. Pero entonces habré formado ya un juicio. En cuanto los conceptos son materiales de pensamiento de los que nos valemos para estructurar un juicio, los autores admiten que la verdad o la falsedad está en ellos incoada o insinuada.

Con mayor razón cabe decir que el valor de verdad es ajeno al conocimiento sensorial, ya se trate de la percepción, del recuerdo o de la fantasía, porque esas varias formas del conocimiento sirven para la mera representación de objetos, sin incluir enunciación alguna a propósito de los mismos.

4. Verdad formal y verdad material. — Importa todavía deslindar la noción de verdad en otro aspecto, diferenciando en los conocimientos su verdad material y su verdad formal. Hasta ahora hemos hablado tan sólo de la *verdad material* o *real*, que hemos definido como la conformidad del pensamiento con su objeto; esta definición se sustenta en dos afirmaciones básicas, a saber: la dualidad de sujeto y objeto y la coincidencia entre la realidad objetiva y su representación subjetiva en el alma.

Requisito previo a la verdad material de un conocimiento es la elaboración normal de este conocimiento, de suerte que posea una estructura mental correcta. Sea cual fuere la representación que obtengamos de un objeto, el pensamiento debe empezar por estar bien hecho, sin lo cual su naturaleza de pensamiento quedaría viciada de raíz. Pues he aquí la *verdad for-*

mal, que puede ser definida como la interna conformidad del pensamiento consigo mismo y con las leyes lógicas. La conformidad del pensamiento con las leyes lógicas se llama *legitimidad*, nombre que se equipara muchas veces al de verdad formal. La conformidad del pensamiento consigo mismo se traduce en la coherencia o consecuencia de los pensamientos y se revela en la ausencia de contradicción. Un pensamiento contradictorio, por ejemplo los juicios «un cuadrado es redondo» y «el ser es la nada», carece inequívocamente de verdad formal. Más que en los juicios, la verdad formal tiene que ser cuidada en los razonamientos por el mayor peligro de infringir las leyes lógicas y de incurrir en contradicción tácita o flagrante ; los razonamientos viciados por uno u otro motivo son ilegítimos.

La verdad formal se refiere a la forma del pensamiento, sea un juicio o un razonamiento, pero no al contenido. Su estudio interesa en la lógica, pero no en la teoría del conocimiento, que sólo se atiene a la verdad del contenido o verdad real. Sépase, sin embargo, que ésta presupone aquélla. Para que un pensamiento sea realmente verdadero, precisa que haya sido obtenido correctamente y que esté dotado, por tanto, de verdad formal. Si un pensamiento es incorrecto o por encerrar una contradicción o por violar las leyes lógicas, resultará viciado en su naturaleza de pensamiento ; la ausencia de verdad formal hará imposible de antemano su verdad material.

5. La falsedad y el error. — La falsedad es la antítesis de la verdad ; como ella, se dice de las cosas, de las palabras y de los pensamientos, aunque en

sentido propio sólo de estos últimos. Se la define como *la disconformidad entre el pensamiento y su objeto (difformitas intellectus a re);* y afecta asimismo, no al sujeto o a la actividad cognoscitiva, sino al conocimiento o pensamiento que es su producto. Hay pensamientos falsos, como los hay verdaderos, aparte de que alguien los esté pensando en un momento determinado; así es falso el pensamiento de que Dios no existe o de que la Tierra está quieta.

En sentido estricto, la falsedad se circunscribe a los juicios y a los razonamientos. Los conocimientos sensoriales, y aun los conceptos, se mantienen ajenos a la falsedad, porque son meras representaciones de objetos; su fracaso o su mengua en la función representativa echa a perder su misma naturaleza de conocimientos. Solamente las enunciaciones de algo con referencia a un objeto son pensamientos a los que puede acompañar la falsedad, sin dejar de ser pensamientos. Por lo demás, hay también una falsedad real que afecta solamente al contenido, y una falsedad formal consistente en algún vicio de forma o de estructura que afea al pensamiento. Un pensamiento formalmente falso enunciará normalmente una falsedad material; sólo por azar o por rareza podría coincidir con una verdad. Pero un pensamiento correcto de forma puede ser materialmente falso; así es falso el juicio «la Tierra está quieta» a pesar de su estructura impecable y es falsa la conclusión sacada legítimamente de dos premisas no verdaderas.

No cabe confundir la falsedad con el error. La falsedad, como la verdad, es una propiedad que acompaña a las enunciaciones en sí, sean juicios o razonamientos; mientras que el error es un estado subjetivo en

que incurrimos al aceptar o rechazar un juicio dado. Si yo rechazo el juicio «la Tierra se mueve», por no estar convencido de su verdad, hay error en mí; si yo acepto el juicio «Dios no existe» por parecerme verdadero, yerro igualmente. El error supone, pues, una postura del sujeto ante el valor de verdad o de falsedad inherente a un juicio, una aceptación o rechazo del mismo en acto de creencia; juntamente con el proceso intelectual pertinente, implica una cierta participación de la voluntad. En vista de tales explicaciones, el error podría ser definido como el acto de tomar por verdadero un juicio falso o de tomar por falso un juicio verdadero. En ese *quid pro quo*, en ese trueque de lo verdadero con lo falso, radica la esencia de la equivocación o del error.

6. Especies de verdades. — La limitación de la verdad, en sentido estricto, al juicio, puesto que los razonamientos se resuelven en cadenas de juicios, y el carácter impersonal de la misma permiten distinguir tantas especies de verdades cuantas son las especies de juicios. Damos aquí por reproducidas las clasificaciones de éstos que hemos establecido en la Lógica (véase el capítulo IV); y únicamente insistiremos ahora en algunas que ofrecen un mayor interés.

Mostraremos, ante todo, el sentido epistemológico de la clasificación en verdades positivas y negativas. La verdad positiva enuncia que la relación mental de pertenencia del predicado al sujeto corresponde al comportamiento del objeto, en quien se da efectivamente el modo de ser, cualidad o acción representada por el predicado. La verdad negativa, por el contrario, enuncia que la relación pensada entre el predicado y el

sujeto no corresponde a un comportamiento del objeto, en quien el modo de ser, cualidad o acción representada por el predicado no se da; por lo cual dicha relación es negada mentalmente. En ambas, la estructura lógica guarda estrecha conexión con la significación objetiva.

También la modalidad de los juicios interesa en la teoría del conocimiento. En el capítulo próximo, a propósito de la certeza, y en otro posterior acerca de sus fuentes se rozará la doctrina de las verdades apodícticas y asertóricas, que nos limitamos a recordar.

Reproduciremos, por último, la clasificación en verdades analíticas y sintéticas. Verdades analíticas son aquellas en que por simple análisis del objeto se descubre como incluído en él el modo de ser o la propiedad que el predicado representa; así, al decir «el triángulo tiene tres ángulos», porque me basta la noción del objeto «triángulo» para advertir en él, sin más, la existencia de los tres ángulos. Verdades sintéticas son aquellas que enuncian de un objeto un modo de ser o una cualidad cuya pertenencia no se desprende del simple análisis de su noción, sino que se le agrega; así, por ejemplo, en la afirmación «las ballenas viven en el agua», porque la noción de «ballena» no basta a descubrir la circunstancia de que este animal viva en el agua. Las verdades analíticas se limitan a desarrollar el concepto del objeto, poniendo de manifiesto sus notas o caracteres; contienen, pues, meras explicaciones o aclaraciones de los conocimientos que ya poseemos. Se fundan en el principio de identidad y se reducen en el fondo a tautologías, o sea, a reproducir el mismo conocimiento. Su validez es inatacable; valen por necesidad siempre y dondequiera.

Las verdades sintéticas, en cambio, son *extensivas*, porque amplían y enriquecen nuestro conocimiento del objeto; se fundan en la experiencia, que nos hace patente el nuevo modo de ser o la nueva cualidad del objeto hasta entonces ignorados. Su validez depende de la experiencia; si ésta es particular y contingente, las verdades por ella avaladas también lo son. Pero la depuración de la experiencia en los casos en que procede la inducción científica (véase el capítulo X de la LÓGICA) conduce asimismo al hallazgo de verdades sintéticas dotadas de una validez universal y necesaria.

7. EL FORMALISMO. — Antes de terminar el presente capítulo, registraremos dos extorsiones del concepto de verdad que han encontrado bastante arraigo en la filosofía contemporánea. La primera ha sido introducida por Kant y compartida por los filósofos idealistas del siglo XIX. Según ellos, la verdad consiste en la mera concordancia del pensamiento consigo mismo. Los idealistas han ido a parar a esta definición a consecuencia de su arbitraria teoría del conocimiento, que ya expusimos. Cuando se opina que la realidad no aporta nada o casi nada al contenido cognoscitivo y que el sujeto pone en su mayor parte o íntegramente dicho contenido, es lógico que se prescinda de considerar la realidad como piedra de toque del conocimiento. Uno de los dos términos de la relación de conocimiento desaparece prácticamente, porque se convierte en una x indescifrable o se le declara inexistente. Y, al no poder sustentarse la verdad sobre aquella dualidad de términos, no queda otro remedio que extorsionar su sentido.

Kant y los idealistas críticos reducen la verdad a la

consecuencia o coherencia mental, que nosotros hemos denominado «verdad formal» ; de aquí el nombre de *formalismo* con que es conocida su teoría. Pero hemos visto que la verdad formal no pasa de ser un requisito previo, aunque no suficiente de por sí, para la verdad material, que es la auténtica ; un juicio formalmente verdadero puede encerrar una falsedad real (como ocurre en el que hemos puesto por ejemplo : «la Tierra está quieta»). Y, por más que la coherencia mental sea extendida a la serie entera de los pensamientos, en el fondo subsiste la misma dificultad ; el conocimiento requiere una sólida base en la realidad, sin lo cual peligra de transformarse en una divagación estéril y vacía. He aquí el defecto inherente al concepto de verdad que propone el formalismo ; no podemos, pues, aceptar esta opinión.

8. El pragmatismo. — Una segunda extorsión del concepto de verdad se encuentra muy difundida en la filosofía actual por obra de los filósofos que profesan el instrumentalismo y, sobre todo, el pragmatismo. Según los primeros, la verdad es un simple medio o instrumento para la acción ; tendremos, pues, por verdaderos aquellos conocimientos que permiten actuar con fecundidad en la ciencia o en la vida, así sean hipótesis o ficciones convencionalmente establecidas. La realidad no cuenta en lo más mínimo para esta teoría, que coincide con el idealismo en negarla o en volverla incognoscible.

Afín a ella es el *pragmatismo* que cree insostenible la doctrina tradicional de la verdad, pues niega asimismo la realidad a la cual el conocimiento debería conformarse, y le sustituye otra definición, según la

cual la verdad es la conformidad con la experiencia atestiguada por los resultados que de su aplicación se obtienen en el pensar o en el obrar. Para los pragmatistas la práctica es la piedra de toque del conocimiento; así, una convicción religiosa o una teoría social ha de ser reputada por verdadera si, al ser llevada a la práctica por sus partidarios, produce excelentes frutos de renovación espiritual o de mejora en las relaciones sociales y económicas.

El instrumentalismo ha logrado recientemente una gran difusión en Alemania por obra de filósofos como Nietzsche, Jerusalem y, sobre todo, Vaihinger. El pragmatismo es una filosofía norteamericana, muy a tono con el espíritu de este país; y su principal representante, el conocido filósofo y pedagogo Guillermo James. Uno y otro han encontrado ambiente propicio en nuestro siglo, tan fanático del éxito, penetrando asimismo en los demás países, especialmente en Inglaterra y en Francia.

El pragmatismo ha reivindicado el valor vital de la verdad, con frecuencia desconocido; he aquí su mérito. La verdad, en efecto, requiere ser vivida y practicada por los hombres. No podemos, sin embargo, abonar esta teoría por las siguientes razones: 1.ª Incurre en el error de definir la verdad por sus aplicaciones o experiencias, a condición de que el éxito las acompañe, con lo cual acaba por identificar lo verdadero con lo útil. Y, sin embargo, verdad y utilidad son dos valores netamente distintos, no identificables. Las verdades suelen ser de utilidad en la vida; pero, aun cuando no resulten útiles, siguen siendo verdades. 2.ª Confunde la verdad con uno de los criterios que permiten reconocerla, a saber, la experiencia. Pero hay verdades que la experiencia no abona, por lo menos en cuanto a su validez universal y necesaria (por

ejemplo, las verdades matemáticas o el principio de no contradicción), porque toda experiencia se desenvuelve en los límites de lugar y de tiempo. 3.ª El defecto radical del pragmatismo estriba en desconocer el valor especulativo de la verdad que, juntamente con su valor vital, forman sus dos vertientes. El valor especulativo incluso destaca por encima del valor vital: la verdad requiere, ante todo, ser sabida; únicamente después de sabida, requiere ser practicada. Con ella se persigue llegar a saber qué es y cómo es la realidad; y esta finalidad le ofrece al hombre un interés bastante. El conocimiento posee suficiente dignidad en sí para no ser esclavizado a los resultados vacilantes e inciertos de la práctica; antes, al contrario, la práctica debe subordinársele. Con razón, Aristóteles cifraba la máxima elevación del hombre en el ejercicio del conocimiento especulativo, que es el saber de contemplación desinteresado de la práctica.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Precise el alumno en qué distintos aspectos la verdad y la falsedad interesan a la psicología, a la lógica y a la teoría del conocimiento.

2. Establézcase un cotejo entre la interpretación tradicional de la verdad y las interpretaciones formalista y pragmatista, señalando en qué puntos coinciden y en qué puntos discrepan.

3. Aclaraciones histórico-doctrinales del profesor a las varias teorías expuestas en el presente capítulo.

IV

LA CERTEZA

1. LA VERDAD Y EL SABER. — Hemos subrayado, en el capítulo precedente, el carácter impersonal de la verdad. La verdad, como la falsedad, acompaña a los pensamientos o enunciaciones en sí, con independencia de la mente que los piensa. El movimiento de la Tierra, por ejemplo, es una verdad, aun cuando ningún entendimiento lo esté pensando ahora. Precisamente, por no ser propiedad exclusiva de nadie, la verdad puede ser compartida y alumbrada por una pluralidad de personas. De hecho, las verdades se comunican de unas mentes a otras ; y, en su inmensa mayoría, son conocidas de unas personas, pero de otras no lo son. Una cosa es, pues, la verdad y otra su adquisición y posesión por la mente, en lo que consiste el saber. Aclarado lo que sea la verdad, queda por averiguar lo que sea el saber de ella.

El saber del hombre se adquiere a través de distintas etapas y se posee en distintos grados. Interesa mostrar unas y otros, describiendo la ruta entera del saber. El hombre es el único ser que recorre esta ruta en toda su extensión, pasando desde la ausencia completa del saber en la ignorancia hasta la plena posesión de la verdad en la certeza. El animal vegeta en la ignorancia, sin rebasar nunca los límites de su conocimiento

sensorial que no le permiten llegar hasta la verdad de las cosas. Dios vive eternamente en la perfección de su saber infinito. Solamente el hombre conquista la verdad por su propio esfuerzo, elevándose desde las tinieblas de la ignorancia en que nace hasta las mismas cumbres del saber.

2. La ignorancia. — La postura inicial del hombre ante la verdad es de ignorancia. Definimos la ignorancia como la ausencia de conocimiento. Una ignorancia total de la verdad sólo es posible en el hombre normal en el período primero de la vida, que antecede al despertar del entendimiento. Así que éste entra en acción, la zona de nuestra ignorancia empieza a restringirse. Quedamos entonces en estado de ignorancia parcial, en el que seguimos desconociendo un gran número de verdades. A lo largo de la vida, el hombre logra achicar más o menos esta zona de ignorancia en la medida de su capacidad y esfuerzo, sin llegar jamás a anularla.

La ignorancia total o parcial de la verdad se caracteriza como un estado negativo de la mente, que sería mejor llamar *nesciencia*. Consiste, en efecto, en un desconocimiento o inconsciencia no sólo del enunciado de la verdad, sino hasta de su misma existencia; al que acompaña un sentimiento de quietud o tranquilidad. El ignorante acostumbra a vivir satisfecho en su ignorancia, ajeno espiritualmente a las verdades que desconoce. Sin embargo, la ignorancia puede adquirir una significación positiva como punto de partida y estímulo para el conocimiento. Esto le ocurre al hombre, cuando toma conciencia de su propia ignorancia; le entra entonces un desasosiego interior y un vehemente deseo de salir de ella. El saber que no se sabe y que

hay verdades por saber, es ya un primer paso en firme hacia la meta del conocimiento. Con gran acierto, Sócrates ponía en la convicción «sólo sé que no sé nada» el principio y la fuente de la sabiduría.

3. La duda. — Entre la ignorancia y el saber median varias etapas que no siempre logramos franquear de un salto. Son maneras imperfectas del saber o, si se quiere, fases previas a él, que por su misma inestabilidad e imperfección dejan a la mente insatisfecha y constituyen así el mejor acicate para avanzar hasta la consecución del saber auténtico. Las principales son la duda y la opinión.

Dudar significa, etimológicamente, oscilar entre dos. La duda es, en efecto, el estado de la mente que entre dos pensamientos contrarios no acierta a decidir en cuál de ellos está la verdad. Pasa de uno al otro en una inestabilidad característica, que a las veces le produce desazón y angustia. El sujeto se siente partido espiritualmente en dos, sin inclinarse en definitiva por ninguno. Puedo, por ejemplo, oscilar entre dar por verdadero el pensamiento de que en el planeta Marte hay habitantes o el pensamiento contrario de que no los hay.

Los autores distinguen entre la duda negativa y la duda positiva. En la primera le faltan al sujeto razones para inclinarse a un pensamiento más bien que a su contrario; al ocultársele a su mirada los fundamentos de la verdad, la mente divaga sin asentarse sólidamente en ninguna parte. Tal sería la posición mental de un muchacho o de un rústico a quien le preguntasen por los habitantes del planeta Marte. Pero, si la misma pregunta se formulase a una persona que fuese a la vez astrónomo y naturalista, su duda presentaría un as-

pecto muy distinto, porque se le alcanzan claramente las razones en favor de la posibilidad de que haya habitantes en el planeta Marte y las razones en favor de la posibilidad contraria. El ánimo queda suspenso entre uno y otro pensamiento, porque las razones respectivas en su favor se contrabalancean y compensan. He aquí la duda positiva, que es aquel estado en que la mente oscila entre dos pensamientos contrarios avalados por razones de un peso igual o aproximado.

4. La opinión. — La duda positiva se resuelve frecuentemente en opinión, por el hecho de que uno de los dos pensamientos en contraste parezca abonado por razones de mayor peso, lo cual inclina decididamente la mente en su favor. Pero no precisa que la duda anteceda a la opinión ; ésta puede ser ya el primer conocimiento que logremos de un objeto. La opinión puede ser definida así : el estado de conocimiento en que la mente se adhiere a una verdad presunta, con temor de equivocarse. La opinión aventaja a la duda en ser ya un barrunto de la verdad, a manera de una anticipación o velada visión de ella ; de aquí la adhesión que la mente presta. Con todo, es una forma imperfecta del saber ; la imperfección proviene de que la mente no alcanza a percibir los fundamentos sobre los que se asienta la verdad del pensamiento en cuestión, y así la adhesión adolece de falta de solidez. La inconsistencia de la opinión se revela, sobre todo, en su rasgo negativo, que es el temor de errar ; este temor significa que la mente, a pesar de adherirse a un pensamiento, no aleja totalmente de sí el pensamiento contrario y no descarta todavía la posibilidad de que resulte ser éste el verdadero, y no el otro al cual se adhirió.

En la descripción de las etapas y grados del saber que estamos llevando a cabo en el presente capítulo, no interesa destacar los factores subjetivos que los originan ni los estados de ánimo que los caracterizan, por más que no podamos excusarnos de aludir a ellos en el transcurso de la exposición, sino la forma peculiar de conocimiento en que consisten y la manera más franca o más encubierta con que logran reflejar la verdad. Una vez más se deslindan aquí la consideración psicológica y la consideración epistemológica del conocimiento.

5. GRADOS DE LA OPINIÓN. — Dentro de la imperfección que la caracteriza, la opinión admite diferentes grados según que la abonen razones más o menos poderosas. No aludimos ahora a los matices en la fuerza de la adhesión o en el temor de errar, que puede ser más fuerte o más débil, sino a los fundamentos que motivan objetivamente la opinión y engendran su *probabilidad*. La probabilidad de una opinión reviste diferentes grados. Una opinión *muy probable* es la que cuenta a su favor con razones de tal calibre que casi excluyen la posibilidad de que el pensamiento contrario sea verdadero. Una opinión *poco probable* es aquella que abonan tan sólo razones muy débiles. Una opinión *improbable* es aquella acerca de la cual existen razones importantes para admitir su falsedad.

Según la índole de los motivos, la probabilidad se denomina *intrínseca o extrínseca*. En la primera, los motivos que sirven de base a la opinión provienen de la cosa y son directamente apreciados por el opinante. En la segunda, éste se adhiere a la opinión de otras personas que, por su número o por su calidad, le merecen crédito. Las opiniones de muchos ciudadanos en materia política, social o económica, por ejemplo, son motivadas extrínsecamente. Ya Aristóteles decía que

las opiniones de los expertos constituyen una buena pauta para la propia opinión.

La probabilidad halla explicación matemática en la teoría del cálculo de probabilidades. Si suponemos un número n de casos posibles de los cuales un número r va a realizarse a merced de circunstancias favorables, la probabilidad de un caso dado x puede expresarse mediante la fórmula $x = \frac{r}{n}$. Es decir, que la probabilidad resulta inversamente proporcional al número de casos posibles y directamente proporcional al número de casos realizables. Si hacemos el número de casos realizables igual a 0, el caso en cuestión carece de toda probabilidad. Si el número de casos realizables es igual al de casos posibles, dicho caso se realizará con toda seguridad. Si el número de casos posibles se aumenta hasta el infinito, la posibilidad del caso en cuestión queda también relegada al infinito. Y así en los demás supuestos. Por ejemplo: la probabilidad de acertar una bola blanca a sacar de un bolso donde hay además otras nueve negras, se expresa por el quebrado: $x = \frac{1}{10}$. Si se sacan cinco bolas del bolso, la bola blanca tiene la mitad de las probabilidades a su favor. Si se sacan diez, saldrá con toda seguridad. En el pensar corriente, aunque no apliquemos los principios y las fórmulas del cálculo de probabilidades, nos atenemos, sin embargo, a ellos de un modo inconsciente y aproximado al formar nuestras opiniones.

6. LA CERTEZA. — El saber alcanza su máxima perfección en la certeza. Certeza es la firme adhesión de la mente a la verdad de un pensamiento sin temor de errar. Cabe describirla por dos rasgos principales: el positivo de la adhesión mental, caracterizado por su firmeza, y el negativo de la ausencia de temor, que conduce a excluir toda posibilidad de verdad en el pensamiento contrario. Entiéndase que la firmeza del saber

cierto no se resuelve en una actitud del espíritu ; antes bien, ésta es un simple reflejo de la solidez de los fundamentos que abonan la verdad por el lado objetivo. En la certeza no se nos ofrece una disyuntiva de la verdad o una visión velada de ella, sino que el objeto es advertido claramente por el alma ; la certeza se funda en la evidencia (del latín *e-videntia*), es decir, en la visión que emerge o sale de la claridad que rodea el objeto. La visión satisface en tan alto grado que calma y aquieta los deseos ; el alma se estabiliza, pues, sentimentalmente en la segura posesión de la verdad. Pues en la certeza no sólo poseemos la verdad, sino que además estamos seguros de poseerla.

Para la certeza son indispensables el fundamento objetivo y la claridad de visión. Una visión imperfecta no da certeza ; por otro lado, la falta de fundamento hace que la certeza degenere en simple convicción. Importa no confundir una y otra ; pues a menudo los hombres dicen estar ciertos de muchas cosas de las que están, nada más, convencidos. Desechamos, por lo mismo, la clasificacin de la certeza en objetiva y subjetiva, por carecer de sentido.

Una modalidad interesante encontramos en la *certeza de fe,* en la que nos adherimos firmemente a una verdad por sus fundamentos extrínsecos, a saber, por el crédito ilimitado que nos merece la autoridad de quienes proponen y avalan dicha verdad. Estoy cierto de que existe América y de que existió Cristobal Colón ; mi mente se rinde a estas verdades por el número y calidad de los testimonios que las abonan, aun cuando su evidencia intrínseca esté lejos de mi alcance. Como hay una fe humana, cabe también una fe que descanse en el testimonio divino y merezca el pleno asentimiento del espíritu, ya que no por la interna

claridad de las verdades propuestas, siquiera por el crédito indiscutible de la autoridad proponente.

7. Grados de la certeza. — La certeza, como la opinión, se da en diferentes grados, que corresponden a las distintas maneras de la adhesión mental. En cuanto al temor de errar, la certeza no admite grados; pues todas y cada una de nuestras certezas excluyen por igual la verdad del pensamiento contrario. Pero la vinculación positiva de la mente a la verdad es más fuerte o más débil, según la índole de la motivación. Compruébase una vez más, a propósito de la certeza, que el saber recaba principalmente su perfección del valor de la representación objetiva que encierra.

La certeza viene motivada por la *necesidad* del pensamiento o juicio verdadero, que irradia a la mente y se le impone. Esta necesidad puede ser absoluta o simplemente de hecho. La necesidad absoluta se da en los juicios, cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto o le acompaña inexcusablemente, es decir, siempre y en cualesquiera circunstancias, de suerte que el juicio contrario resulta un contrasentido, que ni siquiera puede ser pensado. Versa sobre objetos ideales, y radica en su esencia o dimana de ella; por lo cual se la denomina necesidad *metafísica*. Con esta clase de necesidad son verdaderos los primeros principios y los axiomas, las definiciones esenciales, los teoremas matemáticos y, en general, todas las verdades analíticas.

La necesidad de hecho se da en los objetos reales y presupone su realidad. La realidad de las cosas no es un hecho necesario, sino contingente (a excepción de la realidad de Dios, como se expondrá en la Ontología); pero, supuesto que las cosas existan, cabe

formar en torno a ellas pensamientos que son verdaderos siempre y dondequiera, porque traducen comportamientos nunca desmentidos de la realidad, es decir, leyes de la naturaleza. En la física, en la química, en la biología, en la psicología y en las demás ciencias naturales, esta clase de verdades abundan extraordinariamente. La necesidad de este segundo tipo inherente a los objetos físicos o reales se llama, por lo mismo, *física*. Difiere de la anterior en que el juicio opuesto no es ya un contrasentido, sino un pensamiento en sí posible, que nunca encontrará verificación real. No repugna al entendimiento pensar que el Sol recorra su ruta en sentido inverso del actual, pero esto no ocurrirá jamás. El pensamiento de la Tierra en quietud en sí es posible, pero jamás corresponderá a la realidad.

Como una variante de la necesidad de hecho se da la puramente *moral*, que afecta a las acciones de los hombres y presupone, además de la realidad del agente, su libertad. Tales acciones, prescritas por las normas éticas naturales y modeladas conforme a las costumbres vigentes en la humanidad, son de necesidad moral; los juicios que las enuncian son verdaderos y sus contrarios son falsos. Pero la libertad deja un margen a su desconocimiento y a su transgresión, que en un caso dado pueden realmente sobrevenir por defecto o abuso de la voluntad. Sin embargo, la excepción no invalida la regla, que sigue gozando de idéntica necesidad. El juicio «los padres aman a sus hijos», por ejemplo, es verdadero con esta clase de necesidad, aun cuando algunas raras veces existan padres desnaturalizados que violen la ley natural del amor a sus descendientes.

Con arreglo a los tres tipos de necesidad objetiva

que hemos distinguido, cabe distinguir asimismo tres grados de certeza. En la certeza metafísica nos adherimos firmemente a una verdad, cuya contradicción es un pensamiento en sí imposible. La certeza física es la adhesión inquebrantable a la verdad de un pensamiento, cuyo contradictorio supondría la violación de las leyes de la naturaleza. La certeza moral es la plena confianza en la verdad de un pensamiento, cuyo contradictorio supone la violación de las leyes morales vigentes en la humanidad.

Balmes ha admitido una cuarta necesidad, de índole puramente práctica, que sólo aprecia el buen sentido; la llama, por lo mismo, *necesidad de sentido común* y la considera irreductible a los tres tipos anteriores. Si, por ejemplo, es echado al aire un montón de caracteres de imprenta mezclados en desorden, es prácticamente imposible que al caer se coloquen de forma que compongan un verso de la *Odisea* o de la *Eneida*. Ninguna imposibilidad absoluta, ni tampoco física o moral, se opone a que esto ocurra; y, sin embargo, estamos ciertos de que no ocurrirá. La necesidad de sentido común parece corresponder al caso-límite del cálculo de probabilidades, en que el número de los casos posibles aumenta hasta el infinito.

Tanto como los juicios de necesidad, los de imposibilidad pueden suministrar también el contenido de un conocimiento cierto. Enuncian un pensamiento contrapuesto al pensamiento necesario y que, por lo mismo, está afecto inexcusablemente de falsedad. En consecuencia, el juicio se estructura en forma negativa; y la mente le presta su asentimiento con una firmeza igual a la que pone en los juicios de necesidad. Hay, asimismo, imposibilidad absoluta y de hecho; esta última se subdivide, a su vez, en física y moral.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS :

1. Indague el alumno, en el patrimonio de verdades que él conozca, algunas ciertas, otras opinables y otras dudosas.

2. Aduzca asimismo algunas certezas y algunas convicciones propias, y cotéjelas.

3. Cite verdades necesarias con los tres tipos de necesidad y pensamientos imposibles con los tres tipos de imposibilidad.

4. Establezca un cotejo entre la ignorancia, la duda, la opinión y la certeza, subrayando los rasgos coincidentes y los rasgos contrapuestos.

V

POSIBILIDAD DE LA CERTEZA

En este capítulo, y en los siguientes de la teoría del conocimiento, examinaremos un grupo de cuestiones que el estudio de la certeza plantea. No habiéndose logrado a propósito de ellas la unanimidad entre los filósofos, no podremos excusar un cierto tono polémico en vez del exclusivamente didáctico que hemos solido usar hasta ahora. Nos esforzaremos, sin embargo, en sacar de la polémica el mejor fruto, para aprovecharlo en la construcción doctrinal, que no perdemos nunca de vista en nuestro curso de filosofía.

1. Certeza natural y certeza filosófica. — Todo ser humano está en posesión de un puñado de certezas a las que se adhiere de un modo tan inquebrantable que, si se encontrase alguien suficientemente osado para negar o discutir las verdades a que aquéllas se refieren, sería tomado por loco. Tales son, por ejemplo, la certeza de la propia existencia y de la existencia de las cosas que percibimos, la de los principios y verdades muy sencillos (como «dos y dos son cuatro») e incluso de algunos hechos que conocemos a través del testimonio ajeno. Una inclinación natural nos lleva a la aceptación pura y simple de estas verdades, que sin esfuerzo ni cavilación se imponen a todos los hombres

por una feliz necesidad. A estas certezas surgidas espontáneamente y sin previa reflexión en virtud de una tendencia natural casi instintiva denominamos *certezas naturales* (o espontáneas).

Ningún filósofo se ha atrevido a negar la existencia de tales certezas. Pero, mientras la inmensa mayoría creen posible hallarles un fundamento a la luz de la reflexión filosófica más exigente, otros afirman, por el contrario, que semejante justificación es imposible. Para estos últimos, la certeza espontánea es un hecho irracional, puramente psicológico o biológico; para los primeros, en cambio, es un hecho perfectamente explicable, del cual se pueden mostrar los fundamentos más sólidos y en cuyo favor se pueden alegar las razones más convincentes.

La justificación de la certeza natural a la luz de la propia reflexión conduce a la *certeza filosófica* (o reflexiva). A ella, y únicamente a ella, se refieren las cuestiones en litigio que vamos a plantear y a resolver.

2. EL PROBLEMA DE LA POSIBILIDAD DE LA CERTEZA Y SU SENTIDO. — La primera de estas cuestiones, previa a las demás, es la de su posibilidad. Consiste en preguntarse: ¿podemos estar seguros de algo? De que lo estamos, no cabe duda; pero ahora se trata de ver si tenemos derecho a estarlo. Es decir, está puesta en pleito la certeza filosófica, no la certeza natural. El problema se plantea, además, *in genere*, es decir, con una generalidad tal que involucra la totalidad de nuestros conocimientos. Precisa averiguar si en esta totalidad existen siquiera unos pocos conocimientos, uno cuando menos, a los que o al que acompañe una certeza inatacable.

El planteamiento de este problema es obligado en filosofía, porque ha habido y hay filósofos que niegan el derecho a la certeza. Convendrá, pues, exponer previamente la actitud de estos filósofos y las razones especiosas en que la fundan, para poner de manifiesto su inconsistencia. Tras de lo cual habrá llegado el momento de mostrar la capacidad de la mente humana para legitimar la certeza.

3. El escepticismo radical. — Los filósofos que niegan la posibilidad de toda certeza se llaman *escépticos* (la palabra viene de otra griega, σκέψις, que significa cavilación), es decir, cavilosos. En su cavilación llegan a dudar de todo. Para ellos, la verdad o no existe o, si existe, es inasequible ; a lo sumo, podemos captar una apariencia de la verdad. La prudencia aconseja abstenerse de todo juicio, sin atreverse a pensar ni a decir lo que son las cosas. Los más contemporizadores autorizan, sin embargo, la formación de juicios a los que acompaña un grado mayor o menor de probabilidad. Pero los más rígidos no lo toleran y aun se entretienen en coleccionar las razones por las que es lícito dudar de todo, llamadas *tropos*. He aquí las más frecuentes entre las que suelen aducir : la diversidad de las opiniones humanas ; la relatividad del conocimiento a las circunstancias del objeto, del medio y del sujeto ; la imposibilidad de una demostración rigurosa que o ha de partir de premisas sin demostrar o las demuestra unas por otras en círculo vicioso, etc. Para ser consecuente consigo mismo, el escéptico ni siquiera se atreve a proponer en firme el aserto de que no existe ninguna certeza, sino que se limita a expresar en esta proposición una actitud personal por la que se abs-

tiene reflexivamente de toda indagación filosófica, por hallarse convencido de antemano de su radical imposibilidad.

Las primeras manifestaciones del escepticismo aparecen en la Grecia clásica en el siglo v (a. de J. C.). Pero fué Pirrón de Elis (siglo III) el fundador del escepticismo radical, que los representantes de la Academia platónica, por boca de sus jefes Arcesilao y Carnéades, compartieron, si bien en la forma menos extrema del probabilismo. En el siglo I el escepticismo se reavivó y agudizó, tanto en Grecia como en Roma, por efecto de la decadencia en que había entrado la filosofía; Enesidemo, Agripa y Sexto Empírico compilaron entonces cuidadosamente los tropos o motivos de cavilación.

En los umbrales de la filosofía moderna el escepticismo fué renovado por el ensayista Miguel de Montaigne, el místico Charrón y el médico español Francisco Sánchez, autor del famoso tratado *Quod nihil scitur*. Todavía el escepticismo levanta cabeza en las obras de algunos enciclopedistas como Pedro Bayle. Pero, en general, el escepticismo moderno y contemporáneo no se traduce en una actitud franca y decidida, sino que se diluye en otras tendencias filosóficas en las que se infiltra solapadamente y a las que caracteriza de un modo adjetivo.

4. La sinrazón del escepticismo. — La actitud escéptica, a título de postura doctrinal definitiva, aparece raramente entre los filósofos y es síntoma revelador de fatiga mental y de decadencia. La afean, realmente, defectos muy graves. Falta aquí espacio para examinar una a una las razones de detalle que alega contra la verdad y la certeza, fundadas por lo común en un análisis insuficiente del conocimiento. Pero interesa ahora someter a una ligera crítica la tesis escéptica capital: «nada es cierto, todo es dudoso». Esta tesis es sencillamente insostenible, porque se destruye a sí misma. La tesis, en efecto, es presentada por el escéptico como cierta, hasta el punto de que basa

en ella una actitud irreductible ; la negación de la certeza aparece, pues, en el escéptico en forma de una convicción inquebrantable adquirida reflexivamente. O sea que, al establecer en firme su doctrina, el escéptico deja de serlo. No importa que, en el prurito de mantener la consecuencia consigo mismo, el escéptico acabe por poner en duda incluso su propia tesis ; también entonces resultará cierto, por lo menos, que toda afirmación, inclusive la afirmación de que nada se puede conocer con certeza, tiene que ser puesta en duda. El escéptico se enreda, pues, inextricablemente en las mallas de su propia cavilación y acaba por sucumbir en la duda que le tortura. San Agustín lo ha expresado en frase insuperable : «Quien duda, *sabe* que duda», y en este saber posee ya una primera certeza.

Si analizamos la índole de esta primera certeza, en la que San Agustín sitúa con razón la base para ulteriores certezas, hallaremos que se trata de un hecho de experiencia íntima conocido en acto de conocimiento inmediato. La duda, como la opinión y la misma certeza, son, en efecto, realidades íntimas que se dejan aprehender en su propia fuente y con seguridad por el sujeto que las vive; el conocimiento que tenemos de su existencia no puede por menos de ser plenamente cierto.

No menos insostenible que el escepticismo es su variante del probabilismo, al dar como cierta la tesis de que «todo conocimiento es, a lo sumo, probable». Porque si por consecuencia en el pensar presenta dicha tesis también como probable, entonces resultará cierto que «toda afirmación, inclusive la de que el conocimiento es nada más probable, a lo sumo es probable». No hay escapatoria posible de este círculo vicioso. Con la agravante de que el probabilismo admite una forma del saber, la opinión o verosimilitud, que sólo puede

ser concebida por aproximación a la certeza. Es, pues, doblemente inconsecuente.

5. El relativismo. — Aparentemente el relativismo está en los antípodas del escepticismo. Mientras éste niega la verdad de todo conocimiento, el relativismo afirma que todo conocimiento es verdadero. Pero, al otorgarle validez nada más para el individuo que lo forma, se descubre en seguida su íntimo parentesco con aquél. Los extremos se tocan, suele decirse, y ocurre así en este caso. El relativismo se resume a menudo en la frase «el hombre es la medida de todas las cosas» ; con la cual se quiere significar que el hombre puede conceder un crédito ilimitado a los pensamientos de que es autor. No importa que estos pensamientos difieran de unos hombres a otros, o en un mismo hombre de unos a otros momentos de su vida ; para cada hombre son verdaderos sus pensamientos en el momento en que los forja y le parecen ser tales.

El relativismo aquí expuesto recibe el nombre de relativismo *individualista;* y en esta su forma burda y extremosa raras veces ha sido reiterado en la historia. La filosofía contemporánea, en cambio, es muy propensa a una forma refinada de relativismo, que llamaremos *antropológico* o *específico* para diferenciarlo del anterior, según el cual la verdad del conocimiento es relativa a la capacidad natural del hombre y vale nada más en la actual constitución de la especie humana. Para seres de otra especie, dotados de una facultad cognoscitiva distinta, la verdad sería también distinta. En esta doctrina, pues, se justifica que la verdad sea una y la misma para todos los hombres, pero no se salva la validez incondicional o absoluta de la verdad en sí.

El relativismo individualista hizo su aparición en la sofística griega cuyo principal representante, Protágoras (siglo V a. de J. C.), es el autor de la tesis filosófica del *homo-mensura*. La doctrina protagórica abrió el camino al escepticismo y fué absorbida por él. El relativismo antropológico ha sido formulado con frecuencia en el siglo XIX por sugestión del texto literal de la *Crítica de la razón pura* de Kant y se encuentra incorporado a la mayoría de las direcciones de la filosofía contemporánea.

En líneas generales, existe un cierto paralelismo entre el relativismo epistemológico y el relativismo moral, del que se habló en la ÉTICA (véase el capítulo I).

En íntimo parentesco con el relativismo se halla el *pragmatismo,* cuya doctrina de la verdad fué expuesta anteriormente. Al fiar en el éxito la definición de aquélla, se la hace relativa a las circunstancias individuales o de grupo. Idearios distintos religiosos, políticos o sociales pueden engendrar consecuencias muy favorables en distintas personas o colectividades ; por lo cual nada se opone a considerarlos como igualmente verdaderos, aunque entre sí se contradigan. No es extraño que uno de sus corifeos, el inglés F. C. S. Schiller, prefiera para esta doctrina el nombre significativo de *humanismo* y adopte para lema de su obra capital la sentencia de Protágoras : «el hombre es la medida de las cosas».

6. DISCUSIÓN DEL RELATIVISMO. — La raíz del error relativista se halla en la desfiguración del concepto de verdad. El relativismo individualista trueca el concepto estricto de verdad con su concepto amplio. En sentido amplio todo conocimiento es verdadero, a saber, efectivo conocimiento, como ya dijimos, pese a que lo conocido resulte tal vez inexistente o discrepe de la realidad ; así son verdaderos por naturaleza los

conocimientos sensoriales y los simples conceptos. El relativismo individualista tiende, en efecto, a interpretar el pensamiento humano como una serie de impresiones subjetivas que las cosas van dejando en nosotros, todas igualmente verdaderas. Pero desconoce la verdad estricta, que se define por su sentido objetivo, es decir, por la conformidad de la representación con los objetos ; solamente los juicios pueden reflejar esta conformidad, porque podrían discrepar de ella sin perder su naturaleza de conocimientos. Así se introduce la distinción entre pensamientos verdaderos y pensamientos falsos, sin que desde este punto de vista sea lícito afirmar con propiedad que todo conocimiento es verdadero.

El relativismo antropológico trueca el concepto de verdad material por el de verdad formal. Al interpretar el conocimiento como una producción o creación del sujeto, se limita a exigir de éste que guarde correctamente las leyes que presiden al ejercicio de su capacidad cognoscitiva. El objeto sólo le interesa a título de excusa para obrar o de resultado a obtener. No mide, pues, la verdad del conocimiento por el objeto, sino por el sujeto creador. Pero es notorio que con esto quedan invertidos los términos del conocimiento y sofisticada la noción de verdad.

En ambas formas del relativismo se altera de raíz el sentido de la verdad. Cuando ésta se asienta firmemente en la conformidad con el objeto, su validez no puede oscilar a merced de las impresiones subjetivas ni depender de la constitución de una especie determinada. Se restablece entonces el sentido auténtico de la verdad, cuya validez se impone a todos los hombres sin excepción, y aun a cualquier otro ser inteligente

posible. Es más: la validez de la verdad es absoluta e independiente, en el sentido de que no precisa que un hombre determinado, mucho menos la especie humana entera, la piense actualmente para seguir siendo verdad. El juicio «todo efecto requiere una causa», por ejemplo, es verdadero, aun en el supuesto de que nadie lo pensase ahora; y seguiría siendo verdadero, aun en el supuesto de que se extinguiese la especie humana. La verdad de un pensamiento es independiente del hecho circunstancial, siempre relativo, de que esta verdad sea alumbrada en una mente humana o en una pluralidad o en la totalidad de los hombres.

7. EL ESCEPTICISMO PARCIAL. — El escepticismo que hemos examinado en el presente capítulo, es el radical que otros llaman *universal* o *sistemático*. Solamente él amenaza con ahogar en flor la investigación filosófica, al declarar la certeza inasequible. Por esto también constituyó una tarea urgente mostrar su radical insostenibilidad.

Existen formas parciales de escepticismo, que afectan sólo a un dominio especial de conocimientos. Mientras para el escepticismo radical no existe ningún conocimiento cierto en todo el ámbito posible del saber humano, para el escéptico parcial no existe ninguna certeza en un sector dado del conocimiento. La forma parcial de escepticismo que más de cerca hiere a la filosofía, es el escepticismo *metafísico*, consistente en declarar incognoscible la realidad íntima o el ser auténtico de las cosas. Durante el siglo XIX esta doctrina ha alcanzado una extraordinaria difusión por obra del idealismo crítico que, siguiendo a Kant, reduce toda la filosofía a una teoría del conocimiento y por obra

del positivismo que sólo admite la cognoscibilidad de las apariencias fenoménicas y rechaza la de las cosas mismas. A esta actitud se la acostumbra a llamar *agnosticismo* (de α, sin, y γνῶσις, ciencia o saber). Otra forma parcial de escepticismo es el *moral* o *ético,* que pone en duda la totalidad de los valores morales; suele degenerar en inmoralismo (Nietzsche) o en relativismo. Desde el siglo XVIII, muchos pensadores propenden a profesar francamente el escepticismo *religioso,* que afirma la imposibilidad de todo conocimiento natural o revelado acerca de Dios.

Prescindimos de considerar el escepticismo *práctico,* en el orden que sea, por el cual ciertos hombres proceden en la vida como si no existieran verdades de índole religiosa, moral, etcétera, pero sin hacerse cuestión de la posibilidad de su conocimiento. El escepticismo *teórico* implica, por el contrario, una actitud filosófica y consiste en la convicción reflexivamente adquirida de que es imposible alcanzar la certeza en algún orden de conocimientos.

En la doctrina general del conocimiento, la exposición y crítica del escepticismo radical es obligada. Las varias formas del escepticismo parcial se examinan en la parte especial de la doctrina del conocimiento o con ocasión de las varias disciplinas a cuya existencia afectan directamente. Aquí será forzoso prescindir de ellas; basta con haberlas definido.

8. Capacidad de la mente humana para legitimar la certeza. — El escepticismo es la desconfianza radical en la razón humana. Hemos mostrado que esta actitud es tan insostenible que, con sólo afirmarse, se destruye a sí misma. De aquí se desprende un primer resultado positivo: la filosofía se hace posible

por la confianza en la capacidad de la mente para alcanzar la verdad y legitimar la certeza. Esta confianza es previa al ejercicio mismo de la razón, y no el resultado de un largo esfuerzo intelectual. Kant ha pretendido que a toda investigación filosófica precediera la justificación, por vía reflexiva, de la capacidad cognoscitiva de la mente, sin caer en la cuenta de que aquella justificación ya supone esta capacidad. Porque, sin fiar de antemano en la razón, ¿con qué derecho daremos por válida la justificación que ella pueda darnos? La precaución de Kant, de tan infantil, recuerda la de aquel aspirante a nadador que, por no correr el peligro de ahogarse, resolvió aprender a nadar antes de echarse al agua.

Ni siquiera hay que sentar la capacidad de la mente humana para legitimar la certeza a título de postulado indemostrable, como hacen algunos escolásticos. Basta con admitirla a título de certeza natural que, si en algún caso resulta desmentida, no lo es en la mayoría ni puede serlo radicalmente; y esforzarnos en seguida por hallar las razones que nos permiten elevar esa certeza natural a reflexiva. Nuestra certeza filosófica, en efecto, se funda sobre un estrato de certezas naturales, convenientemente depuradas y legitimadas. Para su depuración no precisa empezar por echarlas por la borda, y menos todas en bloque; el instinto y la prudencia aconsejan, más bien, no renunciar a ninguna, a menos que llegue a demostrarse su falta de fundamento. Con este proceder no nos expondremos a que el edificio de nuestros conocimientos se hunda estrepitosamente y, faltos de posible asidero, caigamos en una impotencia sin remedio.

Insensiblemente hemos rebasado el objeto del pre-

sente capítulo, que era el de demostrar la posibilidad de la certeza. Sin querer, hemos rozado otros temas conexos que vamos a plantear inmediatamente.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Señale el alumno algunas certezas reflexivas que él posea, y establezca un cotejo con sus certezas espontáneas.

2. Compare el escepticismo, el relativismo y el pragmatismo, y precise sus coincidencias y sus discrepancias.

3. Evoque tipos de pensadores y de otras personas que él conozca por lecturas, por referencias o por trato directo, a las que pueda serles aplicada la calificación de escépticos teóricos o prácticos, totales o parciales, o bien de relativistas o pragmatistas.

4. El profesor complementará el capítulo con ilustraciones histórico-doctrinales sobre las teorías expuestas.

VI

PUNTO DE PARTIDA Y CAMINO HACIA LA CERTEZA

1. EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DEL MÉTODO. — En el capítulo anterior ha sido planteado el problema de *si* la certeza es posible y le ha sido dada una solución satisfactoria. Cabe ahora preguntarse: ¿*cómo* la certeza es posible? Pues la certeza es la etapa final del saber, que ha de ser adquirido por vía legítima. La pregunta cristaliza en el problema del método, como se le denomina corrientemente; y se bifurca en dos cuestiones más concretas, a saber: la del punto de partida o de arranque y la del camino que conduce a la certeza.

Una vez más insistiremos en distinguir el aspecto lógico y el aspecto epistemológico del método. Lógicamente sólo interesa la corrección de la forma en el pensar que garantiza su legitimidad, cualquiera que sea el contenido; a la epistemología, en cambio, le interesan las garantías de la objetividad del conocimiento, supuesta de antemano su corrección formal.

Algunos elementos positivos han sido cosechados como fruto de la polémica con el escepticismo y serán utilizados ahora. Por de pronto, fué asegurada la capacidad de nuestra mente para alcanzar la verdad y quedó invulnerable a la duda la experiencia de nuestra vida interior. Tal vez encontremos aquí el punto

de arranque que andamos buscando. En cuanto a la duda, no está dicho todo con poner de manifiesto su significación esencialmente negativa; cabe también atribuirle una función positiva de estímulo para el pensamiento.

2. DUDA REAL Y DUDA FICTICIA O DE MÉTODO. — Hemos rechazado la duda como postura definitiva del pensamiento; es esta la duda *real* o de principio, que imposibilita la certeza. Pero no pretendimos desterrarla totalmente del ámbito del conocimiento humano, donde la duda no sólo es posible, sino incluso justificada a título de estado de tránsito en el camino del saber. Pues no siempre la verdad se muestra patente y clara; a las veces se nos oculta o se halla empañada de errores. Tampoco los conocimientos del saber vulgar obtienen siempre su legitimación, al ser contrastados a la luz de la reflexión científica o filosófica; antes bien, algunos merecen ser desechados por falsos en todo o en parte. En la resolución de tales formas imperfectas del saber, la duda desempeña una misión de positivo alcance: estimula la reflexión, depura el conocimiento, liberta de prejuicios, evita las opiniones superficiales y los juicios infundados, afina y precisa el pensamiento y aumenta, por último, el tesoro de nuestro saber.

Han sido aprovechadas estas ventajas de la duda para elevarla a instrumento positivo del conocimiento. He aquí la duda *metódica,* que es empleada como método de investigación con el sano propósito de alcanzar la verdad y mostrar sus fundamentos. Esta duda es distinta de la real o auténtica, en que los escépticos se satisfacen; es, bien al contrario, ficticia o

supuesta. Con arreglo a ella un aserto es puesto provisionalmente como inseguro, hasta tanto que se le somete a la reflexión y se le contrasta ; es eliminada entonces la parte de error que pueda haber en él y la verdad es mostrada y establecida como cierta. Nada se opone, pues, al empleo de la duda metódica en la ciencia y en la filosofía, donde puede rendir positivos servicios, a condición de que permanezca siempre en su condición de ficticia y no degenere en la duda sistemática que esteriliza todo esfuerzo mental.

3. La duda metódica universal. — El planteamiento del problema epistemológico del método y la elevación de la duda a instrumento positivo de la filosofía se deben, en gran parte, al pensador francés Renato Descartes. En su obra *Discurso del método,* publicada en francés en 1637, instaura la duda metódica universal no sólo acerca de las verdades recibidas de otros, sino también acerca de las aprendidas por los propios medios de conocimiento. La existencia del mundo exterior le parece incierta, porque los sentidos a veces nos engañan y porque falta un criterio para distinguir lo percibido y lo puramente soñado o imaginado. Tampoco las verdades matemáticas, como la de que dos y tres son cinco, se sustraen a la cavilación. En definitiva, podría ocurrir que nuestra naturaleza no fuese apta para el conocimiento verdadero o que un genio maligno se divirtiera en alucinarnos con vanas ilusiones. Provisionalmente, pues, tiene por insegura la existencia de Dios, la del cielo, la de los cuerpos, etc. ; pero, al ponerlo todo en duda, no puede dudar de la propia existencia. Para dudar es preciso existir. Así la afirmación *ego cogito, ergo sum,* se convierte para

Descartes en la verdad primera y más cierta de todas.

La meditación cartesiana ofrece un magnífico ejemplo de aplicación de la duda metódica. Pero,

1.° La duda, de tan universal, resulta arbitraria y peligrosa. Con igual o parecido derecho que la aptitud de la mente para el conocimiento y los principios, podría ser puesta en duda la realidad del *yo* pensante. El buen sentido reclama que las certezas primarias, patrimonio universal de la humanidad, no sean controvertidas a la ligera ; de otra suerte, se corre el peligro de que se arruinen todas y no se llegue a cimentar ninguna.

2.° Consecuencia lógica de esta actitud es el racionalismo. Al desoír la voz de la naturaleza que cristaliza en las certezas espontáneas y al desechar los resultados de la investigación ajena que se manifiesta en el trabajo colectivo de la filosofía, Descartes se acoge a la propia razón individual como la única capaz de legitimar todas las certezas. Como Minerva de la cabeza de Júpiter, así la filosofía sale entera y de una vez de la razón del filósofo. Ese orgullo de la razón personal ha gravitado sobre la mentalidad moderna, engendrando en ella una cierta anarquía.

3.° La afirmación de la realidad del *yo* o sujeto pensante como única verdad inasequible a la duda crea un ambiente propicio a la eclosión del idealismo. Si nuestra vida interior es la única realidad que aprehendemos con firmeza, fácilmente se desvanece la otra realidad como si la viviéramos en ensueño. De hecho, el idealismo moderno ha florecido a partir de la actitud cartesiana.

Por estas tres razones capitales, amén de otras que podrían añadírseles, la instauración de la duda metó-

dica universal y la certeza de nuestra existencia nos parecen un punto de partida inadecuado para llegar a la cabal solución del problema epistemológico.

4. El método dogmático. — La cuestión del punto de arranque para la consecución de la certeza puede ser tratada, hasta cierto punto, con independencia de la cuestión del método a seguir partiendo de él. La prueba está en que Descartes, una vez superada la duda universal del primer momento con el hallazgo de una certeza en firme, se lanza a una construcción filosófica de amplias proporciones con una fe ciega en el poder de su razón. A ese modo de proceder le llamamos *dogmático;* y *dogmatismo,* a la actitud mental que lo inspira. El dogmatismo en filosofía es el proceder de quienes fían en el poder ilimitado de la razón para resolver todos los problemas acerca del mundo y del hombre, sin someter los resultados de la especulación racional al análisis crítico, al aval de la experiencia o al contraste de la autoridad.

Desde este punto de vista metódico, el dogmatismo se opone, no al escepticismo, sino al criticismo. Ha sido Kant, en efecto, quien ha lanzado despectivamente el mote de dogmática sobre toda la especulación racionalista moderna anterior a él, condenando su proceder y oponiéndole otro muy distinto. Aquel proceder puede ser descrito aproximadamente así: sentados unos pocos principios básicos — a veces uno solo, como en Descartes —, se infiere de ellos por puro razonamiento la solución a todos los enigmas del Universo. Un sistema filosófico elaborado en estas condiciones presenta un aspecto similar al de una construcción matemática; sus tesis se parecen a teoremas deducidos

unos de otros *more geometrico* y apoyados, en definitiva, sobre un escaso número de nociones primarias. Kant ha condenado severamente este modo de proceder a base de una confianza ciega en los principios racionales, sin someter previamente la capacidad de la razón a un examen crítico. El prurito de estructurar grandes sistemas filosóficos a base de unas pocas ideas, a la manera que la araña teje la red con hilo sacado de la propia sustancia, sin sentir la necesidad de someter a contraste tales construcciones a pesar de sus vastos horizontes, aparece a sus ojos como enteramente injustificable. Y, aunque Kant yerra en exigir la investigación crítica como previa a todo ejercicio filosófico, hay que reconocer, sin embargo, que pisa tierra firme al repudiar el proceder del dogmatismo por arbitrario.

El método dogmático se encuentra practicado por los antiguos filósofos de la naturaleza que florecieron en la Grecia clásica hasta el siglo v (a. de J. C.). Este dogmatismo podría ser calificado de *ingenuo* en oposición al de los filósofos del racionalismo moderno — Descartes y Spinoza son los principales —, a quienes podríamos tildar de dogmáticos *conscientes* o *reflexivos*. La denominación podría ser extendida a otras construcciones racionales, igualmente faltas de base sólida; por ejemplo, el materialismo, el monismo, etc. Sólo impropiamente, y por cierta extorsión de sentido, se califica de dogmáticos a la totalidad de los filósofos antiguos y medievales. La extorsión proviene o de que el dogmatismo se opone pura y simplemente al escepticismo, como se acostumbra las más de las veces; o de que se echa de menos en aquellos filósofos la investigación crítica previa, introducida en la filosofía por Kant. La definición que hemos dado del dogmatismo constituye una tentativa para precisar el auténtico sentido de la palabra.

La forma más usual del dogmatismo filosófico es el *metafísico*, al cual nos hemos referido principalmente.

Pero hay también un dogmatismo moral, estético, jurídico, político, etc., de cuyas construcciones doctrinales valen las características anteriormente apuntadas.

5. El método crítico. — El dogmatismo ha sido definitivamente arrinconado de la filosofía por el advenimiento del método crítico, que consiste en someter a examen todas nuestras certezas para revelar su solidez o su falta de fundamento. Los comienzos de este método han tenido lugar en Inglaterra, en los siglos XVII y XVIII, en forma de un análisis psicológico practicado con la finalidad de averiguar el origen de nuestros conocimientos. Locke († 1704) combatió la doctrina cartesiana de las ideas innatas y logró mostrar que la totalidad de nuestros conocimientos nace de la experiencia. Berkeley y Hume prosiguieron el mismo método, que adolecía de un error de principio, a saber : al explicar por la experiencia la génesis de todo nuestro saber, éste resulta afectado en su validez por las contingencias de lugar y tiempo inherentes a cualquier experiencia posible. Un saber necesario, es decir, valedero siempre y dondequiera, carece de justificación. Así la práctica metódica del análisis mental condujo inevitablemente al escepticismo.

Kant, desengañado del dogmatismo, pero asustado a la vez por las consecuencias del simple análisis psicológico, descubrió el error y le puso remedio. El error proviene de pensar que la validez de nuestros conocimientos depende de la forma en que la mente los adquiere u origina ; el problema del origen y el problema de la validez son dos problemas distintos y, hasta cierto punto, independientes. No hay inconveniente en admitir que todos nuestros conocimientos pro-

vienen de la experiencia. Pero, esto aparte, cabe preguntarse todavía : ¿ cuáles de estos conocimientos valen incondicionalmente como ciertos, cuáles lo son condicionalmente y cuáles están desprovistos de certeza ? Indudablemente, algunos de estos conocimientos apoyan su validez en otros, que resultan ser básicos o primarios ; ¿ cuál es el valor de unos y de otros ? Kant tuvo el acierto de plantear el problema en estos nuevos términos, por lo cual merecidamente puede ser llamado padre o autor del método crítico. En su *Crítica de la razón pura* lo aplicó al examen de los juicios teoréticos que se obtienen en las matemáticas, en las ciencias de la naturaleza y en la metafísica ; en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio* lo extendió a las verdades morales y a los juicios estéticos, respectivamente.

Aceptamos el método crítico como el único adecuado para resolver el problema filosófico de la certeza, pero con dos importantes salvedades :

1.ª Rechazamos, ante todo, la práctica de convertir el problema crítico en el problema único de la filosofía, como acostumbran muchos seguidores de Kant ; y aun la pretensión del mismo Kant de que el examen crítico de la razón y de la validez de sus conocimientos sea preámbulo obligado a cualquier investigación filosófica. No existe obstáculo alguno para dar provisionalmente por válidas las certezas adquiridas en el saber vulgar, en el científico y hasta en el filosófico, a reserva de plantear en el momento oportuno el problema crítico general o el especial que les atañe. La oportunidad puede presentarse o bien con ocasión de ser puesta seriamente en duda la validez de dichos conocimien-

tos o bien al emprender las especulaciones metafísicas de mayor alcance.

2.ª Aceptamos del criticismo puramente el método, pero no el sistema doctrinal. Los resultados a que Kant ha creído llegar con la práctica del método por él descubierto, no están involucrados necesariamente en dicho método. El idealismo trascendental constituye nada más una de las posibles soluciones, y a nuestro entender equivocada, al problema general de la certeza.

6. LAS CERTEZAS PRIMARIAS; PAPEL DE LAS PROPOSICIONES EVIDENTES DE POR SÍ. — Con arreglo a las exigencias del método crítico en la forma aquí propugnada, importa empezar por establecer las certezas primarias, es a saber, aquellas verdades de facilísimo alcance que son inaccesibles a toda duda y están implicadas en las verdades restantes a título de garantía, de suerte que, si se arruinase la fe en ellas, ninguna certeza sería ya posible.

Hemos señalado una de estas certezas primarias en la conciencia de nuestro propio *yo*. Sin admitir mi propia realidad de ser pensante, ni siquiera la duda me es lícita. Así la experiencia de mi vida interior y la totalidad de mis conocimientos que a título de hechos psíquicos aparecen incluídos en dicha experiencia, suponen la certeza de mi existencia; porque yo existo y lo sé, estoy autorizado a pensar que mis pensamientos son una auténtica realidad de mi vida personal.

Con esta primera certeza queda garantizado un sector de la realidad. Pero, como ya advirtió el propio San Agustín, que fué el primero en establecerla, existen verdades completamente ajenas al hecho de que yo exis-

ta o no exista y de las que estoy, sin embargo, absolutamente cierto. Por ejemplo, las verdades «dos y dos son cuatro» o «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí» valen con entera independencia de mí. Valieron antes de existir yo y seguirán valiendo después de mi muerte. Su validez es incondicional y absoluta para todos los hombres en cualquier tiempo y lugar, y aun en el supuesto de que no hubiera hombres. Pues bien, la certeza de estas verdades y otras muchas similares a ellas se asienta sobre el hecho de que son proposiciones evidentes de por sí o, por lo menos, derivan inmediatamente de proposiciones de esta índole. En definitiva, todo el orden de las verdades necesarias viene garantizado por el principio de no contradicción que, juntamente con los de identidad y de exclusión de medio, constituyen los primeros principios comunes o axiomas del pensamiento (véase LÓGICA, cap. XIII). Si mi juicio pudiese ser verdadero y falso a la vez y bajo un mismo aspecto, no existiría garantía alguna de verdad ni, por tanto, de certeza en los juicios.

Los axiomas del pensamiento son tan evidentes, porque traducen comportamientos generalísimos y simplicísimos del ser. Tanto como principios del conocimiento, son principios ontológicos que expresan las condiciones mínimas de toda realidad. Un objeto cualquiera ha de permanecer idéntico consigo mismo, so pena de dejar de ser el que es. Su estructura, sea cual fuere, requiere la ausencia de determinaciones contradictorias. Cualquiera determinación o está incluída en el objeto o cae fuera de él. Identidad, no-contradicción y exclusión de medio son, pues, exigencias primarias de la realidad, antes de serlo del pensamiento. Al pensamiento se le imponen precisamente con la evidencia y

con la necesidad con que dimanan de los objetos mismos (véase más adelante, en la ONTOLOGÍA, el capítulo sobre los axiomas del ser).

Fuera de las verdades de experiencia interna y de las verdades ideales, existe todavía un tercer sector de conocimientos de orden muy distinto que versan, es a saber, sobre la realidad exterior a nosotros. Los acontecimientos integrantes de esta realidad, e incluso las leyes por las que algunos de ellos se rigen, carecen de la necesidad inherente a las verdades matemáticas y a los primeros principios; no hay inconveniente en pensar que podrían ocurrir de un modo muy distinto. Por otra parte, su realidad es ajena por completo a la realidad del *yo*; aunque yo no existiera, el mundo seguiría siendo. Para las certezas que poseemos acerca de los acontecimientos exteriores y de las leyes naturales urge buscar, pues, un nuevo fundamento. Lo encontramos en el principio de causalidad o, mejor, en el principio de razón suficiente, cuya fórmula más general (véase asimismo la LÓGICA, cap. XIII) incluye la de aquél. Si algo ocurriera realmente al azar y sin razón alguna, imposible sería obtener de ello una certeza. De todo cuanto conocemos con verdad y con certeza, existe una razón suficiente en la realidad y en el pensamiento. Pues también el principio de razón suficiente posee un significado a la vez lógico y ontológico. Vale para las cosas; y, precisamente por esto, vale asimismo para nuestro conocimiento de ellas. Si llegásemos a dudar del principio de razón suficiente, ninguna verdad relativa al mundo exterior podría sernos conocida con certeza.

La conciencia del *yo*, el principio de no-contradicción y el de razón suficiente son las tres verdades pri-

marias de las cuales estamos absolutamente ciertos y mediante las cuales es posible legitimar nuestras certezas restantes de orden filosófico. La aptitud de nuestra mente para el conocimiento no es una cuarta verdad primaria, que debamos añadir a estas tres, sino el fundamento último, que está implicado en todas.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Cite el alumno proposiciones de las que realmente dude, y ponga, para cotejo, ejemplos de duda ficticia acerca de otras proposiciones.
2. Ilústrese el método de la duda ficticia con ejemplos tomados de la práctica de la investigación científica o de la filosófica.
3. Establézcase el posible parentesco y la real diversidad entre las certezas primarias.
4. Adúzcanse verdades cualesquiera que se conozcan con certeza y redúzcanse a la certeza primaria respectiva.
5. Ilustraciones histórico-doctrinales del profesor acerca de la materia expuesta.

VII

FUENTES U ORÍGENES DE LA CERTEZA

En la última parte del capítulo anterior hemos rozado constantemente la cuestión de las fuentes de la certeza, que no cabe confundir con la del punto de partida y, aun menos, con la del método. Incluso las certezas primarias dimanan ya de alguna fuente. Urge aclarar esta noción, averiguar si existen una o más fuentes de la certeza y precisar cuáles sean éstas.

1. Fuentes de conocimiento y fuentes de certeza. — Por fuentes de conocimiento entendemos aquellas facultades o capacidades de las que mana el conocimiento. En la Psicología (véase el cap. III) hemos distinguido dos grandes modalidades del conocimiento humano, a saber, la sensibilidad y el pensar ; la fuente de la primera son los sentidos corporales, externos o internos ; la del segundo es la facultad inorgánica que hemos llamado entendimiento (y otros llaman *razón*). Se ha discutido mucho si los sentidos y la razón son fuentes autónomas de conocimiento, o si la segunda obtiene sus contenidos específicos actuando en dependencia de aquéllos. Algunos filósofos (llamados idealistas, por ejemplo Platón) pretenden que la razón elabora sus conocimientos al margen de la sensibilidad, y otros (llamados empiristas) admiten que los sentidos

proporcionan al entendimiento sus materiales. La mayoría, empero, afirman que los contenidos del conocimiento intelectual y los del sensible son de distinta naturaleza, aunque los primeros se originen de los segundos conforme al antiguo aforismo escolástico: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (así piensan Aristóteles y Santo Tomás, entre otros).

Por fuentes de la certeza entendemos las facultades o capacidades y los actos de los que mana el conocimiento cierto. No es imposible que las fuentes de la certeza coincidan con las del conocimiento; pero podría ocurrir también que no coincidieran, y esta sola suposición autoriza y obliga a que la cuestión de las fuentes de la certeza sea planteada en la epistemología.

2. El problema epistemológico de las fuentes. — Conviene distinguir las dos cuestiones aludidas y precisar la relación en que se hallan. La cuestión de si existen una o varias fuentes del conocimiento en general y de cuáles sean, interesa a la psicología y se concreta de ordinario en la pregunta acerca del *origen* de las ideas o contenidos del pensar (véase, en la Psicología, el capítulo sobre el conocimiento intelectual). Pero la cuestión de las fuentes de la certeza no es psicológica, sino epistemológica; en ella nos preguntamos por la *validez* del saber obtenido de aquellas fuentes. Si, pongo por caso, todos los conocimientos de origen sensorial o los de origen racional careciesen de seguridad, tendríamos entonces una fuente de conocimiento que no sería fuente de certeza. ¡A lo sumo, manarían de dicha fuente formas imperfectas del saber, esto es, conocimientos dudosos o de simple opinión.

He aquí, pues, el sentido de la cuestión que plantea-

mos en el presente capítulo: ¿qué fuentes del conocimiento son capaces de engendrar certeza? ¿Será la razón sola? ¿o solamente los sentidos? ¿o ambas facultades a la vez? En cierto modo, la respuesta viene prejuzgada por la solución al problema psicológico, que tiene carácter previo. Si se empezase por reducir las fuentes del conocimiento a una sola, como hacen, por ejemplo, los empiristas radicales, la cuestión de las fuentes de certeza quedaría automáticamente resuelta. Pero, cuando se afirma por delante la existencia de varias fuentes del conocimiento, entonces la cuestión aquí planteada adquiere su cabal sentido. Tal es, en efecto, la postura que adoptamos.

3. JUICIOS DE HECHO Y JUICIOS IDEALES. — Para proceder con rigor, recordaremos que la certeza es la forma perfecta del saber en la que se logra la plena posesión de la verdad. Y la verdad, en sentido estricto, se da nada más en el juicio, como ya se dijo. De las percepciones, recuerdos y demás formas del conocimiento sensorial, así como de los conceptos, sólo impropiamente y en sentido amplio se puede decir que son verdaderos. Preguntar por las fuentes de la certeza equivale, pues, a inquirir de dónde mana la seguridad con que aceptamos la verdad o rechazamos la falsedad de nuestros juicios.

Esta consideración nos permite ahondar en el sentido de la cuestión planteada. Parecería, en efecto, que, al exigir para todas nuestras verdades la forma de juicios, se prejuzga que la razón ha de ser su única fuente. Pues todo juicio es un producto de la razón, esto es, una forma mental que la razón elabora. Pero añadamos una vez más que la forma del conocimiento

interesa a la lógica, pero no a la epistemología, la cual se ocupa de la materia o contenido del conocimiento. Pues bien, en los juicios, aunque la forma la ponga la razón o el entendimiento, el contenido puede ser tomado de otra fuente. En el juicio «yo estudio ahora» el hecho de estudiar, que es su contenido, no nos consta por razón.

Ayudará mucho a aclarar este punto la distinción corriente entre juicios de hecho y juicios ideales. Los juicios de hecho enuncian una verdad contingente, dicen de algo que es de cierta manera, si bien podría ser de otra. «Los cuerpos caen por su peso» y «yo leo un libro de filosofía» son juicios de hecho. Podría ocurrir que los cuerpos no cayeran por su peso o que yo no leyera un libro de filosofía; por lo menos, no repugna pensarlo. En cambio, los juicios ideales enuncian una verdad necesaria, dicen de algo que es de tal modo y que no puede ser más que de ese modo. «El triángulo tiene tres ángulos» y «todo efecto requiere una causa» son juicios de razón. Contienen un pensamiento de tal modo necesario que su contradictorio resulta impensable. El alcance epistemológico de esta distinción estriba en que la materia de estas dos clases de juicios está tomada de fuentes distintas, a saber, la experiencia y la razón. El hecho de la caída de los cuerpos y el de mi lectura me constan por experiencia personal; pero el número de los ángulos de un triángulo o la exigencia de una causa implicada en todo efecto no me constan por experiencia, sino por razón.

Todavía existe una tercera clase de juicios, cuyo contenido no nos ha sido proporcionado por la experiencia personal ni por la propia razón, sino por la aceptación confiada del testimonio ajeno. Los juicios «yo nací en tal fecha» o «Napoleón fué em-

perador de los franceses» son de esta índole. Podríamos llamarlos juicios *de creencia* o de autoridad, porque subjetivamente se deben a un acto de fe y su fundamento objetivo se halla en la autoridad del testimonio ajeno mediante el que la verdad es conocida. Las verdades históricas, entre otras, constituyen un contingente muy numeroso de este grupo de juicios.

4. EXPERIENCIA Y RAZÓN. — La experiencia es una forma de conocimiento inmediato que versa sobre hechos concretos, ocurridos en la naturaleza exterior o en la intimidad de nuestra alma. Existen, por lo mismo, dos modalidades de la experiencia : la externa o sensorial y la interna o consciente. La experiencia externa se adquiere por actos de percepción sensible y versa sobre las personas, cosas o acontecimientos presenciados ; la interior viene a ser una contemplación de los hechos de nuestra vida íntima. Una y otra suministran cuantiosos materiales a nuestro conocimiento. Solamente que los juicios dimanados de estas fuentes presentan siempre el carácter de verdades particulares y contingentes. Los hechos sobre que versan, son singulares con realidad limitada a un lugar o a un tiempo ; así es también la verdad de los juicios que los enuncian.

La razón, como fuente de conocimiento, establece un nexo o vínculo entre dos objetos sin ayuda de la experiencia. Para afirmar que «el triángulo es un polígono», no precisa que yo bucee en mi experiencia de los polígonos o de los triángulos ; me basta cotejar las respectivas ideas que yo poseo de estos objetos, y mi razón hace el milagro de iluminar la relación de pertenencia de los triángulos al grupo de objetos que son los polígonos. Así son siempre las verdades ideales. Estas verdades, a diferencia de las de hecho, son universales y necesarias. Valen intemporalmente, es decir,

siempre y dondequiera, para todo ser cognoscente actual o posible.

Tanto la razón como la experiencia externa e interna proporcionan abundantes contenidos de conocimiento a nuestra facultad de juzgar ; también la creencia los proporciona. Pero ahora se trata de averiguar algo más, a saber, si las verdades respectivas originarias de tales fuentes pueden ser acogidas con certeza. Para lo cual habremos de ver si en ellas se da la necesidad objetiva que motiva la adhesión mental en firme. La respuesta no parece difícil, después de lo que dijimos a propósito de la certeza (véase el cap. IV). Pero, puesto que tampoco en este asunto los filósofos andan acordes, convendrá pasar antes revista a las doctrinas divergentes.

5. SOLUCIONES NEGATIVAS. — Registramos, en primer lugar, las soluciones negativas al problema de las fuentes de la certeza dadas por aquellos filósofos reacios a admitir la capacidad de la mente humana para engendrar por sus propios medios naturales la certeza. Para estos filósofos sólo cuentan las certezas espontáneas, avaladas en firme por el magisterio divino que se nos ofrece en la Revelación ; la fe en la autoridad inefable de Dios es la única garantía de nuestro saber (fideísmo). Una variante menos radical de esta doctrina matiza la tesis capital de la misma diciendo que en acto primitivo de revelación Dios confió un puñado de certezas, las más importantes en el orden teórico y en el práctico, al género humano, que aparece desde entonces como su depositario y las va conservando a través de sus sucesivas generaciones por un proceso ininterrumpido de tradición (tradicionalismo).

Otro grupo de filósofos afirma que la naturaleza provee felizmente a la aceptación y conservación de las certezas espontáneas por todos los hombres merced a un instinto infalible que les hace adherirse a ellas con firmeza y repugnar cualquier extravío de la razón ; a esa capacidad de hallazgo instintivo de la certeza la llaman *sentido común.*

Históricamente, la aparición y difusión de estas doctrinas se explica por reacción y contrapeso a los excesos del racionalismo en los siglos XVIII y XIX. El fideísmo y el tradicionalismo tuvieron su cuna en Francia; en España se adhirió al segundo el gran pensador y orador Donoso Cortés.

La filosofía del sentido común nació en Escocia y fué su principal expositor Tomás Reid († 1796). En el siglo pasado la trasplantó a España un grupo de pensadores radicados en la Universidad de Barcelona, cuya figura más destacada fué el profesor don Javier Llorens y Barba. Algunas influencias del tradicionalismo, y aun más de la filosofía del sentido común, son notorias en el mejor filósofo español de dicho siglo, Jaime Balmes.

En el terreno filosófico, la actitud de estos pensadores coincide fundamentalmente con el escepticismo en negar de raíz la capacidad de la mente humana para la certeza, si bien escapan a sus consecuencias apelando al subterfugio de una manifestación ajena (la revelación de Dios o la tradición del género humano) o de un instinto irracional (el sentido común). Las objeciones al escepticismo valen, pues, también inicialmente contra estas doctrinas. En particular, a la doctrina de la revelación divina directa o indirecta cabe objetar que a la aceptación de cualquiera autoridad, que es fuente extrínseca de la certeza, debe preceder una certeza filosófica previa de orden intrínseco, a saber, la convicción racional de la necesidad e infalibilidad de la creencia. En cuanto a la filosofía del sentido común,

elude en rigor el planteamiento del problema filosófico de la certeza, al declararse satisfecha con las meras certezas espontáneas.

6. El racionalismo. — Exponemos a continuación las soluciones monistas, es decir, que admiten una fuente única de la certeza. La primera es el racionalismo, que otorga un valor de certeza a las verdades ideales alumbradas por la sola razón y la niega, en cambio, a las verdades de hecho basadas en la experiencia. Esta doctrina se basa en una interpretación estricta del concepto de necesidad, que contrapone al concepto de contingencia. Las relaciones necesarias entre los objetos son halladas por la sola razón, que las expresa en juicios ideales. Los teoremas matemáticos, los primeros principios y las definiciones de esencia son verdades de este orden, cuya necesidad motiva objetivamente la certeza que poseemos de ellas. En cambio, las verdades de hecho resultan siempre inseguras; si, por ejemplo, el sol ha salido hasta ahora siempre por el este, nada me garantiza contra la posibilidad de que mañana salga por el oeste. Y es que los conocimientos empíricos (es decir, de experiencia) están afectados de una radical contingencia; valen, nada más, para el lugar y el tiempo en que ocurrió el hecho conocido. Sin duda, algunas verdades atestiguadas por la experiencia pueden ser elevadas al rango de certezas, por ejemplo las leyes de la naturaleza establecidas por vía científica. El racionalismo aclara, a propósito de estas verdades, que su certeza es establecida y garantizada por la razón, en cuanto fecunda y sobrepasa los datos de la experiencia. A título de meras verdades empíricas, jamás gozarían de univer-

salidad y necesidad. En consecuencia, la razón es la fuente única de la certeza.

El fundador del racionalismo epistemológico es Platón, quien siguió en este punto las insinuaciones de los filósofos de la escuela de Elea. Despreciaba el conocimiento sensorial por meramente opinable, y afirmaba que el verdadero saber lo da el entendimiento al apropiarse las ideas o esencias de las cosas; los sentidos sólo nos muestran apariencias superficiales y cambiantes de ellas. El racionalismo ha encontrado su edad de oro en la filosofía moderna a partir de Descartes; su principal representante es el filósofo alemán Leibniz († 1716), para quien las verdades de experiencia sólo alcanzan a ser ciertas en la medida en que las garantiza el principio racional de razón suficiente.

El defecto del racionalismo estriba en restringir demasiado el concepto de necesidad. Sólo admite la necesidad absoluta o metafísica. La niega, por lo mismo, a las verdades de hecho o contingentes. Pero, si se tiene en cuenta que hay además una necesidad física y otra puramente moral, ya no cabe oponer tan irreductiblemente la necesidad a la contingencia. Las verdades de hecho, aunque contingentes, son asequibles a un cierto grado de necesidad, que basa objetivamente la certeza, sin que para ello sea preciso apelar a la garantía de la razón.

7. El empirismo. — La otra solución monista es el empirismo, que establece la experiencia como fuente única de la certeza. Esta actitud epistemológica es consecuencia de la doctrina psicológica que hace derivar de la experiencia la totalidad de nuestros contenidos de conocimiento. La facultad racional se entretiene, a lo sumo, en manipular, entretejer y complicar los datos empíricos originarios; pero no les añade sustan-

cialmente nada nuevo. El entendimiento es a manera de una hoja de papel en blanco, donde bajo la guía de la experiencia escribimos cuanto llegamos a saber. Inclusive las verdades matemáticas y los primeros principios fueron hallados por experiencias remotas de otras generaciones, que nos los han transmitido después de descubrirlos y formularlos. Pero no sólo la experiencia origina todo nuestro saber, sino que además lo avala o contrasta en el sentido de que un juicio cualquiera no acreditado por la experiencia no puede ser aceptado como verdadero. La razón sola se debate en el vacío al urdir sus conocimientos, en tanto que no los somete a la piedra de toque de la experiencia. Ésta es, pues, fuente única de la certeza.

El empirismo epistemológico apunta en los filósofos de los siglos XVII y XVIII — Locke, Berkeley y Hume son los principales — como el resultado natural de su doctrina psicológica. En el siglo XIX lo ha formulado de un modo preciso el positivismo por boca de A. Comte y, sobre todo, de J. Stuart Mill, y ha logrado una enorme difusión.

El defecto capital del empirismo es el desconocimiento de verdades absolutas, es decir, universales y necesarias. Si el conocimiento humano está encerrado dentro de los límites de la experiencia, sólo caben verdades contingentes, es decir, válidas en un determinado lugar o en un determinado tiempo. La validez incondicional de los teoremas matemáticos y de los axiomas es injustificable. Es más : con negar la existencia de verdades absolutas, peligra asimismo la validez de las verdades contingentes. Muchas de nuestras certezas empíricas, en efecto, ya que no todas, provienen de que los juicios respectivos se demuestran como necesarios al ser fecundados por principios racionales.

Así los enunciados que expresan las leyes físicas de la naturaleza se elevan a la dignidad de verdades universales y necesarias por la aplicación del principio de causalidad. Yerra, pues, el empirismo al restringir la certeza a las verdades de experiencia.

8. EL CRITICISMO. — En el capítulo anterior fué diferenciado el método crítico del criticismo. El criticismo es una doctrina ideada por Kant para resolver el problema del conocimiento. En opinión de Kant, según ya se expuso (véase el cap. II), un conocimiento cualquiera es fruto de una síntesis de elementos tomados de la experiencia y de otros puestos por la razón (intuiciones puras y categorías). Estos elementos se exigen recíprocamente, pues de su íntima compenetración resulta el conocimiento mismo. La experiencia sin la razón es ciega ; la razón sin la experiencia se mueve en el vacío. Ambos factores contribuyen no sólo a formar el conocimiento, sino también a darle validez. Merced a la experiencia, el conocimiento toma contacto con la realidad y le es aplicable ; la razón pone, en cambio, su universalidad y necesidad. La validez de un juicio depende, pues, de la cooperación de ambos factores en su formación. El criticismo, como se ve, es una solución dualista, intermedia entre el racionalismo y el empirismo, que ofrece la particularidad de presentar la razón y la experiencia como fuentes distintas, pero conjuntas, de la certeza.

Hay que buscar la raíz de la doctrina kantiana en la errónea interpretación del fenómeno del conocimiento. Al exagerar la parte activa del sujeto en él, se desvalora la aportación procedente del objeto, como ya se observó ; y, en congruencia con esta interpretación,

queda desnivelada la participación de la razón y de la experiencia en el conocimiento. La experiencia sólo nos proporciona, en opinión de Kant, un caos de sensaciones a las que la razón pone orden y da forma. La síntesis cognoscitiva es obra de la razón. En definitiva, la validez del conocimiento es producto de la misma. El criticismo se resuelve pues, a la postre, en racionalismo. (En tanto es así que algunos partidarios decididos de Kant, como son los neo-kantianos de la escuela de Marburgo, le han reprochado recientemente sus concesiones al empirismo y han pretendido explicar la experiencia por factores puramente racionales.) Las objeciones formuladas al racionalismo resultan extensivas al criticismo.

9. El intelectualismo. — La otra solución dualista es el intelectualismo, inspirado en las doctrinas de Aristóteles y Santo Tomás. Separa netamente el aspecto psicológico y el aspecto epistemológico del conocimiento. En el aspecto psicológico no tiene inconveniente en admitir que todo conocimiento, inclusive el intelectual, se origina a partir de la experiencia. Pero el entendimiento (en latín *intellectus*, de donde viene la denominación de *intelectualismo*) alumbra en los materiales de experiencia aspectos de la realidad que por su índole se sustraen al conocimiento empírico. Mientras la experiencia capta las apariencias contingentes de las cosas, la razón capta la realidad esencial que está encubierta bajo aquellas apariencias. Mientras los sentidos revelan, por ejemplo, mis detalles de estatura, color, edad, aptitudes, etc., el entendimiento descubre mi naturaleza de ser humano.

Si el criticismo propende al racionalismo y acaba por

confundirse con él, el intelectualismo es una corrección al empirismo. Respeta los derechos de la experiencia, pero destaca de ella la razón o entendimiento a título de fuente distinta de la certeza. En aquélla se funda la certeza de los juicios de hecho; en ésta, la certeza de los juicios ideales. El intelectualismo consagra, pues, dos fuentes distintas y separables de la certeza, aun reconociendo que estas fuentes se hallan en conexión y pueden cooperar en la formación de nuevos conocimientos (que serían los conocimientos mixtos o empírico-racionales, es decir, avalados a la vez por la razón y la experiencia).

10. El intuicionismo.—Algunos filósofos antiguos y modernos han hecho apelación a una fuente del saber distinta de todas las anteriores, que es la intuición. La intuición es la aprehensión inmediata y a lo vivo de la realidad; así conocemos, según Bergson, la vitalidad o el tiempo real. En el conocimiento de intuición participan, por lo común, factores irracionales, especialmente de índole afectiva.

La intuición es una fuente misteriosa que, si se la despoja de los factores irracionales concomitantes, se resuelve en actos de percepción inmediata sensorial o consciente o de aprehensión intelectual de objetos muy simples, seguida tal vez de una elaboración racional.

11. Respuesta al problema. — Para terminar, reanudamos el hilo de nuestra reflexión en el número 4 del presente capítulo, antes de pasar revista a las varias tendencias doctrinales que se han dibujado a propósito de la cuestión de las fuentes. Veíamos allí como la experiencia y la razón suministran verdaderos conocimientos, y faltaba sólo averiguar si estos conocimientos pueden ser ciertos. La certeza está en función de la necesidad objetiva que los motiva. Pues bien, tanto las verdades ideales como las verdades de hecho

pueden ser necesarias; las unas con necesidad absoluta o metafísica, las otras con necesidad hipotética. «Tres y dos son cinco» es verdadera por necesidad absoluta de la relación pensada; «la Tierra se mueve» es verdadera por necesidad hipotética, es decir, en la hipótesis ya realizada del orden actual del mundo. Todavía existe un tercer orden de verdades, cuya certeza se basa en la necesidad de los motivos extrínsecos que las avalan; por ejemplo, «existe América» es una verdad de creencia para quienes no han estado en ella.

En definitiva, admitimos cuatro fuentes de la certeza: la experiencia externa, la experiencia interna, la razón y la creencia. La experiencia externa avala las verdades de hecho relativas al mundo exterior; la experiencia interna avala las verdades de hecho relativas a la vida íntima propia; la razón asegura las verdades ideales, y la creencia las verdades conocidas por autoridad. La aceptación de estas cuatro fuentes distintas de la certeza no es obstáculo a que dos o más de ellas confluyan en avalar algún determinado conocimiento.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Cite el alumno verdades de experiencia externa e interna, de razón y de creencia que no sean las aducidas para ejemplo en el texto.

2. Distinga el aspecto psicológico y el aspecto epistemológico en la consideración de tales verdades.

3. Establezca un cotejo entre las varias doctrinas expuestas en el presente capítulo y precise sus coincidencias y sus discrepancias.

4. Ampliaciones histórico-doctrinales del profesor a propósito de tales doctrinas.

VIII

CAUSAS Y CRITERIOS DE LA CERTEZA

1. La noción de criterio. — Defínese comúnmente el criterio como la razón o el motivo que induce a la mente a prestar su firme asentimiento a la verdad. Este asentimiento no es un hecho irracional, por proceder de la facultad volitiva, que nunca obra a ciegas, sino siempre iluminada por razones más o menos poderosas. En el caso del saber cierto, en el que el asentimiento a la verdad se caracteriza por su firmeza, las razones determinantes o causantes de él son los criterios.

Distinguiremos una acepción amplia y otra restringida de la palabra «criterio». En sentido amplio, se entiende por criterio todo cuanto produce en nosotros la certeza ; *criterio es, entonces, sinónimo de causa.* Ahora bien, las causas de nuestra certeza radican unas en el sujeto y otras en el objeto, en lo cual se basa la distinción corriente en la filosofía aristotélico-escolástica entre criterios *subjetivos* y *objetivos*. Los criterios subjetivos son nuestros órganos y facultades de conocimiento. Esta noción se halla notoriamente emparentada con la de fuente, que hemos desarrollado en el capítulo anterior. Existe, sin embargo, alguna ligera diferencia que las separa, a saber : mientras esquematizamos las fuentes según las grandes modalidades del

conocimiento (la empírica y la racional) que el hombre despliega en correspondencia con la naturaleza de los objetos a conocer (los hechos, las esencias), por el contrario multiplicamos los criterios con arreglo al número de órganos o potencias y funciones de que la naturaleza nos ha dotado para alcanzar dicho conocimiento. Los criterios subjetivos son medios para la constitución de las fuentes ; son a manera de arroyuelos que nutren, cada uno con su aportación peculiar, el caudal cognoscitivo de la razón o de la experiencia respectivamente.

Los criterios objetivos radican en la verdad, en cuanto ésta es objeto de conocimiento. Consisten en ciertas notas o propiedades inherentes a la misma, que la dan a conocer y permiten distinguirla netamente de la falsedad ; así ocurre siempre que nosotros conocemos con certeza.

En sentido estricto, nada más los criterios objetivos merecen el nombre de criterio. Opónense entonces inequívocamente a las fuentes : mientras las fuentes son las causas subjetivas de la certeza, los criterios son su causa objetiva. En el presente capítulo vamos a considerar la noción de criterio en su máxima amplitud.

2. LOS CRITERIOS SUBJETIVOS. — La enumeración de los criterios subjetivos debe ajustarse, como es natural, a la distinción de órganos, facultades y funciones de conocimiento que establecimos en la PSICOLOGÍA. Allí fué estudiada su naturaleza y el modo respectivo de su actividad ; aquí vamos a considerarlos a título de medios de que el sujeto dispone para el conocimiento de las cosas. Por lo mismo, solamente se hará mención de las facultades de las que proceden los materiales más valiosos para dicho conocimiento.

Citemos, ante todo, los *sentidos corporales* exteriores, por los cuales conocemos un buen número de cualidades que se dan en las cosas materiales : color, dureza, tamaño, sabor, etc. Algunas de estas cualidades sólo pueden ser percibidas por un sentido ; otras son susceptibles de ser percibidas por varios sentidos a la vez. Aristóteles llamaba a las primeras *objetos* o *sensibles propios ;* y a las segundas, *comunes* (véase el capítulo III de la PSICOLOGÍA). Pues bien, cada órgano corporal es apto para conocer por sí solo el sensible propio respectivo ; en cuanto a los sensibles comunes, su conocimiento viene garantizado por la noticia concorde de los varios sentidos aptos para captarlos. Así el ojo informa suficientemente de la luz y de los colores, el oído de los sonidos, etc. ; pero de la dirección o del tamaño de los objetos no basta la información de un solo sentido, que podría inducir a error, como ocurre con el ojo al mirar el bastón metido parcialmente en el agua que se ve quebrado por efecto de la refracción, antes bien hace falta comprobar o rectificar la información de un sentido con la del otro que es asimismo apto para notarlo, por ejemplo el tacto en el caso puesto del bastón. La perfección del conocimiento adquirido por medio de los sentidos corporales viene, sin embargo, subordinada al cumplimiento de ciertos requisitos que la garantizan, a saber : el estado normal del órgano, la buena disposición del medio en que actúa y la cabal situación del objeto a la distancia conveniente. Con estas salvedades, las informaciones de los sentidos constituyen auténticos criterios de la legitimidad del conocimiento.

Entre los sentidos internos merece destacarse por sus valiosas informaciones la *memoria,* o facultad de

evocar mentalmente lo ya conocido. Objeto peculiar de la memoria son los hechos pasados, a título de pasados. La evocación se presta, claro está, a tergiversaciones. Pero los recuerdos que se nos presentan con claridad y seguridad, máxime si compaginan con el resto de nuestra vida mental pasada y presente, merecen nuestra confianza y pueden ser utilizados como materiales de nuestro conocimiento. La experiencia, ya es sabido, se nutre en buena parte de recuerdos. La memoria es, pues, otro criterio suficiente de verdad y de certeza.

En el conocimiento intelectual los criterios corresponden a la variedad de las funciones asignadas al entendimiento. Una de ellas es la *conciencia,* de cuyas copiosas informaciones se nutre el contenido de la experiencia interna, de una manera semejante a como la experiencia externa obtiene sus materiales de la percepción sensorial y del recuerdo. Todavía es más de fiar el testimonio de la conciencia por la inmediatez del acto cognoscitivo. Con tal, pues, que se restrinja a sus debidos límites la función de la conciencia, que es la de hacernos presentes los hechos de la vida íntima propia a medida que transcurren, la conciencia es otro criterio de verdad y de certeza al que apenas cabe poner objeción.

Otra función del conocimiento superior es la *inteligencia* o capacidad especial de hallazgo de los primeros principios y de otras verdades ideales muy simples con seguridad y sin esfuerzo por el solo análisis de un concepto o por el mero cotejo entre dos conceptos dados. Así llego a saber que «dos y dos son cuatro» o que «el todo es mayor que la parte». La inteligencia es, asimismo, una función de alcance limitado,

que sólo sirve para descubrir o formular un escaso número de verdades, y aun éstas muy elementales ; pero, encerrada dentro de tales límites, nos suministra todavía valiosos conocimientos. Es, pues, otro criterio dotado de garantía.

Por último, existe la *razón* o función intelectual por la que obtenemos ciertas verdades mediante inferencias de otra u otras anteriormente establecidas. En la LÓGICA fueron expuestos los requisitos para la legitimidad de las inferencias racionales. Guardados dichos requisitos, la verdad de la conclusión está perfectamente garantizada. En la función discursiva de la razón señalamos, pues, un nuevo criterio de verdad y de certeza.

3. VERACIDAD DE NUESTRAS POTENCIAS COGNOSCITIVAS. — Si buscamos ahora el denominador común a estos varios criterios subjetivos que llevamos enumerados, lo encontraremos en la veracidad natural de nuestros órganos y facultades de conocimiento, veracidad que podría valer como criterio subjetivo supremo o garantía subjetiva máxima de la certeza. Las potencias cognoscitivas son los medios con que la naturaleza nos ha dotado para la apropiación mental de las cosas y la consiguiente actuación mental sobre ellas ; y la naturaleza provee acertadamente de medios o instrumentos para la satisfacción de tales fines. Con tal de usarlos rectamente y sin extorsión de sus justos límites, podemos otorgar entera confianza a los resultados de conocimiento logrados con su empleo. En definitiva, esta seguridad es la aplicación a cada potencia concreta de la confianza general en la capacidad de la mente humana para conocer la verdad y poseerla con certeza, que

fué asentada como piedra angular de la filosofía al término de la polémica entablada con el escepticismo.

Descartes ha admitido la veracidad de nuestras potencias cognoscitivas como una consecuencia de la veracidad de Dios, que le ha permitido desechar en el curso de su duda metódica universal la suposición de que un genio maligno falseara todos nuestros conocimientos, pervirtiendo las facultades nativas de nuestro ser. La doctrina cartesiana es aceptable para el orden ontológico o real, porque la naturaleza es realmente obra de Dios y es Él quien nos ha dotado de nuestras facultades cognoscitivas; la perfección de éstas es, pues, un reflejo lejano de la excelencia divina. Pero en el orden epistemológico la opinión de Descartes resulta inaceptable, porque el conocimiento de la capacidad natural de la mente y de la consiguiente veracidad de nuestras facultades cognoscitivas es una certeza primaria, mientras que el conocimiento de la existencia y cualidades del Ser divino no lo es. Para hallar a Dios por la vía del conocimiento natural, debemos empezar por aceptar firmemente nuestra aptitud para este conocimiento. Insistimos, pues, en que esta aptitud es la garantía suprema radicada en el sujeto para la obtención de la verdad y de la certeza.

4. Los criterios objetivos. — La veracidad ingénita de nuestras potencias cognoscitivas es uno de los dos pilares sobre los que se asienta la certeza; el otro pilar radica en los objetos. Lo cual nos lleva a hablar de los criterios objetivos. Recordemos, una vez más, que la certeza consiste en la firme adhesión a una verdad y que la firmeza de esta adhesión requiere un fundamento objetivo. La adhesión originada por causas

puramente subjetivas no es certeza, sino simple convicción. La convicción se diferencia de la certeza en que la acompaña una firmeza sólo aparente, pero no real ; fluye a lo mejor de estados sentimentales intensos y con facilidad cede o decae o aun llega a trocarse en la convicción contraria. Muchas de nuestras convicciones son espontáneas e irracionales y están lejos de constituir conocimientos ciertos. La certeza, en cambio, a las garantías subjetivas del conocimiento añade, sobre todo, un fundamento real que lo motiva. Esa motivación procede del objeto conocido, es decir, de la verdad que aceptamos, la cual se nos muestra como necesaria y arrastra consiguientemente la adhesión mental. Por esta su raíz objetiva, la certeza posee una estabilidad y una seguridad que la ponen a cubierto de los cambios que ocurran en el ánimo del sujeto.

La motivación objetiva de la certeza varía con la clase del conocimiento. A una verdad matemática no nos adherimos por motivos idénticos a los que nos aseguran de una verdad empírica, ni una verdad de fe es aceptada por los mismos motivos que una verdad filosófica. A pesar de lo cual el filósofo y el creyente, el matemático y el hombre vulgar, están ciertos de su verdad respectiva ; de suerte que no hay una motivación única de la certeza, sino varias. No obstante, al examinar más de cerca estas varias motivaciones, se nos presentan como formas distintas de una misma motivación fundamental, que es la claridad y la necesidad con que se nos impone el juicio aceptado como verdadero. A esto llamamos evidencia. Hay formas distintas de evidencia ; ellas constituyen los varios criterios objetivos en cuya virtud nosotros prestamos nuestra firme ad-

hesión a las varias especies de verdades que conocemos con certeza.

5. La evidencia. — La evidencia es la claridad con que un pensamiento se nos muestra como necesariamente verdadero. Acabamos de decir que la evidencia no es algo del sujeto, antes bien se le impone. Procede, pues, de algo fuera de él, es decir, del objeto. Pero, nos preguntamos, ¿de qué objeto? No de las cosas que meramente existen o no existen, son o no son esto o aquello, pero carecen de evidencia. Ni siquiera los conceptos de las cosas son evidentes; a lo sumo, son claros y distintos. Atribuimos en propiedad la evidencia sólo a los juicios o a los razonamientos, porque solamente ellos contienen en rigor verdad o falsedad. La evidencia es, pues, una cualidad o carácter que acompaña a ciertas verdades y las muestra con claridad al espíritu; o, por decir mejor, es esta misma claridad que baña dichas verdades y de ellas irradia a nuestra mente y la ilumina en su acto de conocer. Pero la evidencia no sólo implica el *conocimiento de una verdad clara sino además fundada*. Todo juicio se sustenta, o puede sustentarse, en unos fundamentos que hacen posible y justifican la atribución mental del predicado al sujeto. Algunos juicios, ya se entiende, están formulados sin fundamento o sin suficiente fundamento y carecen, por lo mismo, de evidencia. Pero, cuando un juicio no sólo deja ver con claridad el pensamiento que enuncia, sino además los fundamentos de la enunciación, entonces decimos de este juicio que es fundado. A consecuencia de esta penetración mental en los fundamentos del juicio enunciado, su verdad se nos aparece como necesaria y el pensamiento contradictorio de él como absurdo.

La necesidad de aquel enunciado se impone al espíritu y le fuerza a prestarle un asentimiento sin reservas.

La evidencia no es un fenómeno subjetivo, por ejemplo un sentimiento (Sigwart) o un hecho primario (Brentano) de nuestro espíritu. Desde luego, la evidencia inherente a una verdad se refleja mediante actos y sentimientos característicos en el espíritu del sujeto que conoce esta verdad. Hay una vivencia de la evidencia, inconfundible con la evidencia misma. La vivencia es puramente subjetiva e individual y no puede recabar para sí ni la necesidad ni la universalidad. En cambio, la evidencia de una verdad, por ejemplo la de que «el sol es luminoso» o la de que «dos y dos son cuatro», se impone por necesidad a todos cuantos sujetos entienden su enunciado. Puede realmente ocurrir que por precipitación en el juzgar o bien por limitación o defecto en nuestra capacidad cognoscitiva, una verdad evidente de por sí no sea reconocida por un sujeto dado; le faltará entonces a este sujeto la claridad de visión en que dicha verdad se le aparece como necesaria. Pero un entendimiento normal, aplicado rectamente, no puede dejar de reconocer una verdad evidente de por sí, siempre que ésta le sea ofrecida en condiciones satisfactorias.

Descúbrese ahora la insuficiencia del concepto de evidencia introducido por Descartes con su noción de la «idea clara y distinta». Claridad y distinción son notas de la vivencia de la evidencia, válidas nada más para el sujeto de esta vivencia. A la idea clara y distinta le falta fundamentación objetiva para ser una auténtica evidencia. Con razón, los filósofos aristotélico-escolásticos reprochan a Descartes que desnaturaliza el concepto de evidencia, contentándose con su forma o modalidad puramente subjetiva.

6. FORMAS DE LA EVIDENCIA. — Será ahora más fácil la tarea de exponer las distintas formas de la evidencia. Si la claridad es denominador común a toda verdad evidente, en cambio la fundamentación puede ser lograda de distinta manera. Atendiendo a la fuente que avala el conocimiento, la evidencia se divide en *empírica* y *racional,* según que la verdad en cuestión obtenga la notoriedad de su contenido de la experiencia o de la razón ; todavía la evidencia empírica se escinde en dos modalidades, a saber, la *sensorial* y la *consciente.* La evidencia sensorial acompaña a aquellas verdades que enuncian un hecho percibido inmediatamente por nuestros sentidos corporales ; por ejemplo, «el agua moja» o «el sol es luminoso». La evidencia interior o de conciencia acompaña a aquellas verdades que se limitan a enunciar un hecho de nuestra vida interior contemplado claramente en acto de conciencia ; por ejemplo, «yo atiendo» o «yo comprendo». La evidencia racional acompaña a aquellas verdades de orden ideal que enuncian relaciones muy simples halladas por análisis de un concepto en sus notas esenciales o por cotejo mental de dos conceptos ; por ejemplo, «el todo es mayor que la parte» o «tres y dos son cinco».

Según la complejidad del proceso cognoscitivo por el que tiene lugar la apropiación mental, la evidencia se denomina *intuitiva o discursiva.* En el conocimiento de evidencia intuitiva el espíritu se pone en contacto directo con sus objetos, que se le presentan con absoluta claridad y sin intermediario. Las tres formas antes descritas de la evidencia pertenecen al conocimiento intuitivo. Conocemos los hechos externos en acto de intuición sensorial y los internos en acto de intuición consciente ; a estas dos modalidades de la intuición em-

pírica se añade la intuición intelectual, por la que conocemos los principios primeros del ser. Una evidencia comunicada o de segundo grado es la llamada *discursiva,* que acompaña a los conocimientos obtenidos mediante discurso, razonamiento o demostración rigurosa. Así son, en su mayoría, las verdades científicas apoyadas en principios primeros e inferidas de definiciones o de datos empíricos, unos y otros intuitivamente evidentes ; el rigor lógico de la demostración surte el efecto de que la evidencia o notoriedad de la base y del medio demostrativo (véase la LÓGICA, cap. XIII) se comunique a la tesis a través del razonamiento o cadena de razonamientos que enlazan mentalmente la verdad de ésta con la verdad de aquéllos. La evidencia del teorema matemático de que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos o de la tesis astronómica de que la Tierra se mueve al rededor del Sol, son de esta índole. Como se habrá advertido, la evidencia discursiva toma su arranque y encuentra su base en la intuitiva, mediante la cual se logra ; si no hubiera verdades intuitivamente evidentes, tampoco las habría evidentes con evidencia discursiva. Por lo mismo, a la evidencia intuitiva se la llama también *inmediata;* y a la discursiva, *mediata.*

7. LA EVIDENCIA DE VERDAD Y LA EVIDENCIA DE CREDIBILIDAD. — La evidencia discursiva y la intuitiva, tanto empírica como racional, hallan su fundamento en *motivos intrínsecos* a la verdad conocida como cierta. Incluso en la evidencia mediata el papel de los principios, de las definiciones y de los datos empíricos se reduce a alumbrar la conexión rigurosa entre ellos y la tesis que por su medio se hace patente ; también esta

conexión es un motivo intrínseco a la tesis demostrada. A la evidencia que se funda en motivos intrínsecos a la verdad conocida se llama *evidencia de verdad.*

No todos los conocimientos de que estamos ciertos logran una evidencia de verdad. Hay verdades que no se nos hacen patentes en sí mismas. Tales son, en primer lugar, los hechos que se producen en un lugar y en un tiempo fuera del alcance de nuestra experiencia; por ejemplo, los acontecimientos históricos ocurridos antes de existir nosotros, o los actuales que ocurren en un lugar distinto de donde vivimos. Existen, además, verdades que exceden nuestra capacidad de comprensión o por falta de cultivo de esta capacidad o por nativa y radical limitación del entendimiento; por ejemplo, las verdades científicas para un analfabeto o los misterios de Dios para cualquier ser humano. Forzoso sería renunciar al conocimiento de tales verdades, copiosísimas en número las primeras y de capital significación para la vida las últimas, si no arbitráramos un medio que las pusiera a nuestro alcance y aun llegase a mostrar su notoriedad de alguna manera. Este medio es el testimonio ajeno, es decir, de otras personas que han presenciado tales hechos o comprenden aquellas verdades para nosotros inasequibles. Si dichas personas se dignan comunicarnos los conocimientos que poseen con seriedad y veracidad, el caudal de nuestro saber se enriquecerá con estas nuevas verdades, que admitiremos, no por motivos intrínsecos, sino por motivos extrínsecos a ellas, el principal de los cuales es la autoridad de la persona informante o proponente. Si el testimonio está rodeado de garantías suficientes, la verdad comunicada arrastra asimismo nuestro asentimiento mental, que prestamos en acto de fe o de creencia; la

verdad resulta, si no evidente, por lo menos evidentemente creíble. *Evidencia de credibilidad* llamamos a aquella que se funda en motivos extrínsecos a la verdad conocida, principalmente en la autoridad de la persona que nos la propone.

La evidencia de credibilidad acompaña a tres clases de verdades. Ante todo, a las verdades que enuncian hechos referidos por testigos presenciales o de segunda mano, siempre que el número y calidad de los testigos y las demás circunstancias concurrentes en el testimonio excluyan racionalmente la duda acerca de la verdad propuesta ; así nos son conocidos con certeza la existencia de América y el hecho de su descubrimiento por Cristóbal Colón. También son evidentemente creíbles las verdades doctrinales propuestas por magisterio humano competente ; así el alumno empieza por admitir a pie juntillas las verdades de la disciplina que estudia, antes de producirse la evidencia racional de las mismas, siempre que se las exponga un maestro o profesor de reconocida solvencia, y el rústico acepta en la misma forma las verdades propuestas por una persona ilustrada que le merezca absoluta confianza. Por último, la evidencia de credibilidad acompaña también a las verdades doctrinales y de hecho que integran la Revelación cristiana, anunciada a los hombres por el Hijo de Dios y conservada en el magisterio infalible de la Iglesia que la propone a los creyentes ; algunas de tales verdades, si no todas, exceden la capacidad de comprensión del entendimiento humano, por lo cual se llaman *misterios* (misterio significa «verdad oculta»). Sin embargo, aun cuando algunas verdades reveladas no sean ni puedan llegar a ser evidentes de por sí, las avala una autoridad de tanto peso y vienen rodeadas de garantías

extrínsecas de tanta monta que sería evidentemente irracional no asentir a ellas. La razón del creyente, iluminada por la fe y movida por la gracia en concurrencia con el libre albedrío, acepta confiadamente las verdades reveladas, si no por evidentes, por evidentemente creíbles.

8. CONCLUSIÓN. — A título de conclusión del presente capítulo, afirmamos que la certeza de nuestros conocimientos está garantizada por dos criterios fundamentales: en cuanto al sujeto, por la veracidad de nuestras potencias cognoscitivas; en cuanto al objeto, por la evidencia que acompaña a tales conocimientos, ya dimane de motivos intrínsecos o de motivos extrínsecos a ellos. Si recordamos ahora (véase cap. II) que el contenido de nuestros conocimientos es determinado por el objeto respectivo y acuñado por el sujeto en el uso normal y legítimo de sus facultades, la confianza ingenua con que asentimos a las certezas espontáneas, siquiera a muchas de ellas, se robustecerá en fuerza de las anteriores consideraciones hasta el punto de quedar transformada, en términos generales, en certeza filosófica. La doctrina general del conocimiento logra con ello su objetivo principal.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Cite el alumno verdades que él posea y estén elaboradas con datos de los sentidos, de la memoria, de la conciencia o con principios de orden intelectual o con inferencias racionales.

2. Cite el alumno verdades que él posea y estén dotadas unas de evidencia sensorial, otras consciente,

otras de evidencia racional inmediata y otras de evidencia mediata.

3. Cite el alumno verdades evidentemente creíbles que él admita por testimonio actual o histórico, por magisterio humano y por magisterio divino.

4. El profesor podría ilustrar algunos de los puntos tratados en el presente capítulo con lecturas pertinentes de autores escogidos o con ampliaciones histórico-doctrinales.

IX

LA CERTEZA DE LA REALIDAD EXTERIOR

Hasta ahora ha sido estudiado desde distintos aspectos el problema filosófico de la certeza que, después de los desarrollos precedentes, puede considerarse satisfactoriamente resuelto, por lo menos en sus grandes líneas. Pero la validez de nuestro saber descansa sobre dos supuestos básicos, que todavía no han sido examinados : la existencia de una realidad exterior que aprehendemos por el conocimiento y la objetividad de las representaciones o conceptos universales con los que elaboramos nuestros juicios acerca de las cosas. Urge dejar fuera de duda la validez de ambos supuestos, tanto más cuanto que ha sido vivamente discutida. He aquí el asunto del presente capítulo y del próximo.

1. El problema epistemológico de la realidad exterior. — El pensamiento de la existencia de un mundo de realidades independientes de mí que yo me limito, a lo sumo, a descubrir y a captar por mi mente, figura entre las certezas espontáneas más extendidas, hasta el punto de que podemos considerarla una convicción general de la humanidad. Si contemplo el sol y las estrellas brillar en el firmamento, es que ahí están el sol de día y las estrellas de noche brillando ; si cojo la pluma entre mis dedos, la pluma está realmente en-

tre ellos ; si un compañero me llama por mi nombre, el compañero y la llamada son algo real. Para el sentido común, órgano de aquella convicción universal, la realidad de una cosa que yo alcanzo tal vez a conocer, implica el hecho de que ella se dé ante mí y fuera de mí, incluso en una cierta contraposición a mí, en términos que, si yo no fuera o si yo no conociese dicha cosa, ésta seguiría invariablemente siendo lo que es. El sol y los astros proseguirían majestuosamente su ruta, también en el supuesto de que yo no hubiese nacido todavía. «Ante mí» y «fuera de mí» significan «ante mi mente» y «fuera de mi mente», con lo cual aquellas expresiones adquieren un alcance aún mayor del que a primera vista parece. Pues ya no se trata solamente de afirmar la realidad de las cosas deslindadas por completo de mi persona, sino aun esta misma persona a título de objeto accesible al propio conocimiento ; en el bien entendido de que, constando la persona humana de alma y cuerpo, como sabemos por la PSICOLOGÍA, en nuestra convicción viene supuesta la realidad del cuerpo y la del propio espíritu en la medida en que uno y otro son efectivamente conocidos. A la propiedad del conocimiento de representar objetos reales, es decir, distintos e independientes de la mente que los conoce, llamamos su *trascendencia*.

Por inverosímil que a un principiante de filosofía pueda parecerle, la trascendencia del conocimiento ha sido discutida e incluso negada. Aun más : su negación se ha convertido en un tópico de la filosofía moderna y contemporánea. La doctrina del conocimiento, que no puede ignorar este hecho, viene obligada en su virtud a afrontar la cuestión de la trascendencia del conocimiento y a preguntarse : la certeza espontánea de que

hay una realidad extramental o fuera de la mente, ¿es fundada o carece de fundamento?

2. Inmanencia y trascendencia del conocimiento. — Barruntamos en seguida que un previo análisis del conocimiento ayudará a fijar los términos del problema y a encauzar, tal vez, su solución. Acabamos de mencionar la trascendencia del conocimiento, pero hemos de referirnos también a su inmanencia. Inmanencia es la propiedad del conocimiento de pertenecer a la mente del sujeto que conoce. Lo inmanente y lo trascendente se oponen como lo «en mí» y lo «en sí»; «en mí» significa «interior a mi mente» y «en sí» equivale a «fuera de mi mente». A pesar de esta oposición, ambas propiedades se combinan en el fenómeno del conocimiento.

Para deslindar lo que haya de inmanente y de trascendente en dicho fenómeno, empezaremos por separar el conocer del conocimiento (véase el cap. II, núm. 1). La actividad subjetiva en que el conocer consiste es, sin duda, inmanente al espíritu. Pero recordemos una vez más que ahora no nos importa el conocer, sino el conocimiento. El conocimiento es el fruto o el resultado del conocer, que en Psicología hemos llamado su contenido, ya se trate de una imagen o de una idea; también este contenido es inmanente al espíritu. Además del acto y del contenido, existe en el conocimiento un tercer elemento: el objeto, el cual interviene a título de causa, o por lo menos de motivo ocasional, para el acto del conocer y de factor determinante del contenido cognoscitivo. Pues bien, el objeto del conocimiento es trascendente a la mente, es decir, existe en sí y por sí, independientemente de mí.

Por el precedente análisis vemos claramente en qué consiste la inmanencia del conocimiento, a saber, en su estar radicado en la mente; pero no se ve tan claro en qué consiste su trascendencia. La trascendencia es una propiedad derivada de la conexión en que se hallan los elementos del conocimiento. El acto del conocer, como otro acto psíquico cualquiera, implica una referencia activa al objeto; surge por y para el objeto y está animado por la intención de apropiarse o adueñarse del objeto; a lo cual llama la psicología actual su *intencionalidad*. A su vez, el contenido resulta afectado pasivamente por esta «intención» del sujeto y es referido por él al objeto, del cual vale como representante o manifestación en la mente. Todo conocimiento tiene, pues, una vertiente objetiva, es decir, encarada a los objetos trascendentes de la mente, a los que señala o alude. Esta referencia pasiva del conocimiento a los objetos trascendentes permite atribuirle la propiedad de la trascendencia.

3. EL REALISMO INGENUO. — En una actitud precrítica, es decir, no afectada todavía por la duda, el hombre está convencido de la trascendencia de su conocimiento. Admite que las cosas están ante su mente y su mente ante las cosas, inicialmente ajenas la una a las otras; ambas entran en relación por el conocimiento, y éste consiste en una reproducción mejor o peor que la mente obtiene de las cosas, sin poner de su parte nada, salvo el acto o el esfuerzo del conocer. A esta actitud espontánea — más que doctrina reflexiva — llamamos *realismo ingenuo*. La encontramos implicada en la conducta del hombre práctico que despliega su vida al margen de las preocupaciones científicas o filo-

sóficas y en el modo de filosofar que han desarrollado los pensadores con anterioridad al planteamiento del problema crítico. La casi totalidad de los filósofos antiguos y medievales, y aun un buen número de los modernos, son realistas ingenuos. Tácitamente dan por supuesta la correspondencia efectiva entre las cosas y el conocimiento, en el sentido de que éste se calca bien o mal sobre aquéllas ; pero este supuesto tácito de su filosofía no llega a aflorar en su conciencia, y así carecen de una doctrina explícita acerca de este punto.

Dada esta caracterización más bien negativa del realismo ingenuo, ya se comprende que la doctrina positiva de la realidad admitida como trascendente puede diverger muchísimo. Hay, sin embargo, unos cuantos rasgos generales en que la concepción del hombre vulgar coincide, pongo por caso, con la de Aristóteles o, todavía en muchos aspectos, con la de Newton. Tomemos, para ejemplo, su respectiva interpretación de la naturaleza. Más o menos, ésta se les aparece como un conjunto muy vario de cuerpos materiales dispuestos en la inmensidad de un espacio real que los contiene y variables asimismo en un tiempo real ; la diversidad de tales cuerpos no es sólo local y cuantitativa, sino, sobre todo, cualitativa, que les hace aparecer con una profusión de luces y colores, de sonidos y ruidos, de sabores y olores y de otras distintas cualidades cuyo abigarramiento es un poderoso incentivo para nuestra sensibilidad. Los cuerpos con sus cualidades, el espacio y el tiempo, son realidades trascendentes dadas en la naturaleza material, de donde las toma nuestro espíritu para asimilárselas en el conocimiento.

El realismo ingenuo ¿es admisible o inadmisible? A esta pregunta, la doctrina del conocimiento no puede

contestar sino distinguiendo entre la actitud y los supuestos doctrinales en ella implicados. Mientras la trascendencia de la realidad no fué puesta en tela de juicio, aquella actitud resultó no sólo comprensible, sino aun normal; pero hoy ha dejado de serlo. Toda doctrina filosófica que se precie de tal debe ser sometida en la actualidad a examen crítico. Podría resultar que a consecuencia de este examen la interpretación de la naturaleza, y aun de la realidad entera, involucrada en dicha actitud, fuese confirmada y establecida por reflexión como válida. Entonces ya no se trataría de un realismo ingenuo o precrítico, sino de un realismo profesado a conciencia. Rechazamos, pues, la actitud realista ingenua y declaramos la validez de sus concepciones pendiente de los resultados del examen crítico.

4. Las cualidades sensibles de los cuerpos. — Una primera instancia a la duda acerca de la realidad trascendente proviene del examen de las cualidades sensibles que en una actitud ingenua consideramos inherentes a los cuerpos. El azul de ese mar o de ese cielo, que ayer eran verdes y anteayer blanquecinos y mañana tal vez sean plomizos, ¿es un auténtico azul? ¿O no será que el azul y el verde y el blanco carecen de realidad y se reducen a una apariencia? Ocurre a menudo que unas personas se quejan de frío allí mismo donde otras sienten calor y tal vez otras experimentan una temperatura agradable ni fría ni cálida. El calor y el frío, es decir, la temperatura, ¿es una realidad o no será, tal vez, una sensación de las personas? Y así con otras cualidades sensibles.

A este propósito se ha establecido la distinción entre cualidades sensibles primarias y secundarias, que casi

coincide con la distinción aristotélica en sensibles comunes y propios (véase la PSICOLOGÍA, cap. III) ; solamente que ésta es de base psicológica y aquélla posee un alcance epistemológico. Las cualidades primarias son comunes y permanentes en los cuerpos, de suerte que resulta imposible despojarlos de ellas, y aun llegar a pensarlos sin ellas ; tales son la extensión, la forma, el movimiento, la impenetrabilidad, etc. Las cualidades secundarias son diversas y variables ; tales el color, el olor, el sabor, la temperatura, etc. Cada cuerpo puede estar privado de un determinado color u olor o sabor o temperatura, y con facilidad podemos imaginárnoslo desprovisto de todas o varias de estas cualidades.

Y ocurre preguntar : las cualidades primarias y las secundarias ¿son igualmente objetivas? Tal vez no. Precisamente a aquéllas se las ha llamado primarias, por considerarlas radicadas en la esencia misma de los cuerpos e inseparables de ellos. Su objetividad parece fuera de duda. Pero no se puede decir lo mismo de las cualidades secundarias, que en los cuerpos parecen superponerse a aquéllas. La manera distinta como una misma cualidad de color, olor o temperatura es percibida por varias personas a la vez y aun por la misma persona en momentos distintos (por ejemplo, el paisaje visto en pleno día o a la luz del crepúsculo) sugiere el pensamiento de que tales colores, olores, sabores, etcétera, tengan su realidad solamente en las personas y no en las cosas mismas. Dicho en otros términos : las cualidades sensibles secundarias podrían ser puros contenidos de sensación originados en la mente por efecto de ciertas estimulaciones recibidas de los cuerpos. Los cuerpos no serían en sí coloreados ni sabrosos ni olorosos ni calientes o fríos ; tales cualidades serían

reacciones nuestras subjetivas ante las cosas. Esta doctrina ha ganado muchos adeptos desde el siglo XVII para acá; y aun la física moderna se la ha apropiado, al considerar la luz, el sonido, el calor, etc., como simples variaciones cuantitativas del movimiento sin distinción cualitativa.

La distinción de las cualidades primarias y secundarias de los cuerpos con la consiguiente negación de la realidad de estas últimas fué conocida ya por los filósofos de la Grecia clásica, entre ellos Demócrito y Epicuro; pero había quedado abandonada hasta que a principios de la Edad Moderna físicos y filósofos la pusieron nuevamente en circulación. Descartes le dió acogida, y por su influencia la doctrina adquirió carta de naturaleza en el pensamiento moderno y contemporáneo.

5. El idealismo. — La negación de la realidad trascendente de las cualidades sensibles secundarias es sólo un primer paso. Por el mismo camino, y de negación en negación, se llega hasta el idealismo, o sea, la doctrina que niega la existencia de una realidad trascendente. Cristian Wolff, a quien se debe la invención de la palabra en el siglo XVIII, propuso la siguiente definición más restringida: «Llámanse idealistas quienes admiten solamente la existencia ideal de los cuerpos en nuestras almas y niegan, por tanto, la existencia real del mundo y de los cuerpos.» Existencia *ideal* y existencia *real* son expresiones fácilmente identificables con las de inmanencia y trascendencia. Para el idealista, en efecto, tanto las cualidades sensibles secundarias como las primarias, el espacio, el tiempo y aun los cuerpos mismos, se resuelven en *ideas*, es decir, en puros contenidos de nuestra mente; el ser de las cosas es puramente intramental o consciente, sin que aparte de este ser tengan otro fuera de la conciencia. Esta

doctrina se resume en la frase famosa : *esse est percipi*, el ser de las cosas consiste en ser percibidas.

El idealismo aquí definido es el metafísico, del cual el idealismo epistemológico es la consecuencia. Fué formulado en el siglo XVIII por el obispo inglés Jorge Berkeley, quien extendió la negación de la realidad a las cualidades primarias de los cuerpos y, en definitiva, a los cuerpos mismos. Posteriormente, David Hume radicalizó aún más la doctrina, negando la realidad de las sustancias espirituales.

Para la negación del ser de las cosas, el idealismo apela a los argumentos escépticos de la relatividad de estas cosas a nuestro conocimiento y de los cambios en su apariencia según las personas y los momentos en que son conocidas. Pero el idealismo justifica principalmente su posición en el análisis psicológico del conocimiento, que pone tan sólo al descubierto el espíritu y sus fenómenos o estados. (La distinción entre acto, contenido y objeto es desconocida todavía del idealismo.) El espíritu es el sujeto cognoscente que encuentra puramente ante sí las impresiones, sensaciones, ideas y sus demás estados o fenómenos. He aquí el auténtico objeto del conocimiento humano que transcurre íntegramente en el ámbito de la conciencia. Un término extraconsciente o trascendente no sólo es superfluo, sino impensable. En efecto, ¿cómo pensar una realidad «en sí», independiente por entero de la conciencia? Por hipótesis, la mente no podría saber nada de ella. Los idealistas se muestran convencidísimos de su doctrina y la presentan como un hecho evidente que no necesita demostración.

6. El idealismo trascendental. — Además de lo inmanente y de lo trascendente, Kant ha admitido un tercer término en el conocimiento, que es lo *trascenden-*

tal. Con esta expresión, nueva en filosofía, quiere significar algo que ni es «en mí» ni es «en sí», sino «para mí». Kant se niega a declarar la realidad inmanente a la conciencia; pero, partiendo del aserto idealista de que una realidad trascendente a la conciencia es impensable, afirma que la realidad sólo puede ser pensada en la relación de conocimiento a título de objeto. He aquí lo trascendental, a saber, la realidad en cuanto objeto del conocimiento.

Esta doctrina de Kant podría parecer una aclaración inofensiva o una simple innovación terminológica. Pero su alcance se descubre al precisar la distinción entre la realidad en sí y la realidad transformada en objeto de conocimiento. Para Kant, la cosa en sí o realidad trascendente (a la que designa con el término técnico de *noumeno*) cae fuera del alcance de la mente; es, pues, incognoscible, a manera de una *x* o incógnita que nunca logramos despejar. Solamente el objeto (o, si se quiere, la realidad en cuanto objeto) es cognoscible; esta cognoscibilidad le sobreviene por el hecho de aparecérsenos en la relación de conocimiento (fenómeno). En esta relación la mente (o sujeto cognoscente) aporta una serie de condiciones o requisitos previos que hacen posible el conocimiento y consisten en unos puntos de vista u ordenaciones mentales (las formas *a priori*) para enfoque de los datos tomados de la realidad. Ésta se ve, pues, transformada a la luz de aquellas formas mentales, que convierten lo real en objeto de conocimiento, el noumeno en fenómeno. Para la sensibilidad las formas *a priori* son, nada más, el espacio y el tiempo, en cuyos esquemas disponemos los datos sensibles. Para la intelección la mente aporta hasta doce formas *a priori*, que llamamos *categorías*.

Kant se inclina, pues, al idealismo ; su tesis de la incognoscibilidad de lo trascendente no deja lugar a duda. Pero su idealismo es epistemológico y no metafísico ; no niega, en efecto, que la realidad trascendente exista, sino tan sólo que pueda ser conocida. Su doctrina es designada con los nombres de *idealismo crítico* o *idealismo trascendental,* y a veces con el de *fenomenalismo,* en atención a que reduce el objeto de la conciencia a los puros fenómenos.

La doctrina kantiana de la incognoscibilidad de lo real en sí (las sustancias, los seres trascendentes) y la limitación del conocimiento a los meros fenómenos o manifestaciones de lo real ha acarreado consecuencias importantísimas en el pensamiento del siglo XIX, entre otras la exaltación de la ciencia y el descrédito de la metafísica.

7. CRÍTICA DEL IDEALISMO. — El idealismo es fruto de un análisis psicológico insuficiente. Por de pronto, en el fenómeno inmanente del conocimiento no distingue entre el acto de conocer y el contenido cognoscitivo. El acto es una de tantas manifestaciones dinámicas que el espíritu pone con arreglo a las leyes internas de su propio desenvolvimiento ; en este sentido, el conocer es un efecto del espíritu y se explica por él. No así el contenido, que exige la concurrencia de otro factor. El espíritu es receptivo en el conocimiento y no se basta a sí mismo en la elaboración de los productos mentales ; antes bien, debe originarlos y calcarlos lo más fielmente posible sobre una realidad que intenta aprisionar y reproducir dentro de sí. Esta realidad es el factor determinante del contenido cognoscitivo. Su existencia fuera de la mente, es decir, su trascendencia (de *trans* y *cadere,* lo que cae más allá), es la explicación mejor que cabe al fenómeno del conocimiento.

El idealismo metafísico resulta incapaz de explicar la génesis del conocimiento y la innúmera diversidad de sus contenidos ; pues, al considerarlos mero producto subjetivo, los convierte en abigarrada y arbitraria fantasmagoría. La ciencia carece entonces de universalidad y necesidad ; si todo depende de mí, la vigencia de un sistema regular de leyes naturales no encuentra explicación plausible. Tampoco tiene sentido la concordancia de muchas percepciones, ideas y juicios míos con los de otros hombres, a no ser por referencia a una común realidad objetiva a la que todos nos conformamos. Claro está que para el idealista radical la existencia (o trascendencia) de otros hombres es tan hipotética como la de las demás cosas. Pero es incomprensible que mi espíritu se entretenga en forjar personas dotadas de una ideología y de un carácter tan opuestos a veces a los míos, que llego a sentir por ellas una verdadera incompatibilidad y hasta una repugnancia invencible, sobre todo en el terreno de la conducta. Hay aquí un misterio indescifrable, si nos empeñamos en negar toda objetividad trascendente a nuestro conocimiento.

Algunas de estas dificultades son también inherentes al idealismo kantiano. Pero su defecto capital estriba en la distancia que interpone entre la cosa en sí y la cosa como objeto de conocimiento. La relación cognoscitiva adviene, efectivamente, a la realidad y la convierte en término para el sujeto. Pero no hay en ello transformación o transfiguración de la realidad, que sigue comportándose en el conocimiento lo mismo que antes ; la relación le adviene extrínsecamente o desde fuera y la deja intacta. Por lo mismo, al aparecerse en el conocimiento, se muestra tal como es, y no velada o trans-

formada. Quien sufre una verdadera innovación por efecto del conocimiento, es el sujeto, al originarse en su intimidad un contenido determinado por el objeto, que antes no existía en él. Así la transformación operada por el conocimiento afecta al sujeto, pero a la realidad la deja prácticamente intacta. Ningún obstáculo se opone, pues, a que las cosas en sí, o sea en su dimensión trascendente, sean conocidas por el espíritu.

8. EL REALISMO CRÍTICO. — Para resumen de los resultados adquiridos y a manera de solución al problema planteado a propósito de la trascendencia del conocimiento proponemos el *realismo crítico*, es decir, el realismo tamizado por la reflexión crítica que recoge los resultados más depurados de la tradición filosófica y al que vuelven los mejores representantes de la filosofía actual, así escolásticos como no escolásticos. Podríamos formular su doctrina en las siguientes tres tesis:

1.ª Establece, en primer lugar, la existencia de una realidad trascendente, que determina el conocimiento (tesis anti-idealista).

2.ª Afirma, además, la cognoscibilidad de lo real, que en la relación de conocimiento se manifiesta al sujeto (tesis anti-kantiana).

3.ª Admite, por último, una posible discrepancia entre la apariencia de las cosas en el conocimiento y la auténtica realidad (tesis contra el realismo ingenuo). No desespera por ello de llegar a saber lo que son las cosas. Aquella discrepancia tiene su raíz, no en la falta de cognoscibilidad de lo real, sino tal vez en su disposición respecto a nosotros y, sobre todo, en la limitación de nuestras facultades, de lo cual se originan

errores e imperfecciones en el conocimiento. Así vivimos la apariencia de que la Tierra está quieta y el Sol da vueltas a su alrededor ; a unas personas parece fría la temperatura que para otras es caliente ; ciertos ojos o ciertos oídos permiten, por su finura, percibir objetos imperceptibles a otros ojos u oídos, etc. Los errores y limitaciones del conocimiento son imputables en buena parte a nuestra subjetividad, y en especial a los sentidos, que son nuestras potencias de conocimiento más imperfectas. El hombre ingenuo se confía a ellos en exceso ; y así cae a menudo en el engaño, al proyectar inconscientemente sobre la realidad sus meras apariencias subjetivas. Pero el hombre avisado somete sus representaciones ingenuas de la realidad exterior a una revisión de su validez formal y material, para asegurarse de la coherencia de estos pensamientos entre sí y de su correspondencia con las cosas, mediante la aplicación constante de su entendimiento. Precisamente la gran misión de la ciencia, y aun de la misma filosofía, consiste en proporcionar a la humanidad una visión profunda y certera del universo que sustituya con ventaja a la visión superficial e inexacta del hombre ingenuo.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS :

1. Ejercicios de análisis de vivencias concretas de conocimiento por los alumnos, precisando en ellos lo que haya de inmanente y de trascendente.

2. Extiéndanse estos análisis a vivencias no cognoscitivas, y compárense sus resultados con los obtenidos anteriormente a fin de caracterizar mejor la naturaleza del conocimiento.

3. Ampliaciones histórico-doctrinales del profesor a las varias doctrinas expuestas en el presente capítulo.

4. Adúzcanse casos en los que la visión superficial e ingenua del mundo ha sido corregida por la visión reflexiva de la ciencia y de la filosofía.

X

LA OBJETIVIDAD DEL MUNDO IDEAL

1. Objeto del conocimiento intelectual. — La trascendencia del mundo real, que acabamos de justificar, asegura la validez del saber humano en cuanto a su base empírica. Sabemos, en efecto, de la realidad por la experiencia sensorial o por la experiencia íntima; la realidad corpórea y material se nos da a conocer mediante las sensaciones y la realidad psíquica en acto de conciencia. En el fondo de la cuestión tratada en el capítulo precedente se debatió la objetividad de la percepción de lo real, así externa como interna. Pero, en el conjunto del saber la percepción proporciona sólo la base, sobre la cual se levanta una construcción racional. La ciencia, y el saber en general, es fruto, más que de la percepción o de la conciencia, de nuestro entendimiento. Y bien, ¿qué aporta nuestro entendimiento al saber? Si al conocimiento de experiencia corresponde una realidad material o consciente, ¿qué objeto corresponde al conocimiento intelectual?

Para mejor comprender el alcance de esta pregunta, comparemos por un momento los contenidos del conocimiento sensitivo y los del conocimiento intelectual. En la Psicología (véase el capítulo sobre «El conocimiento intelectual») hemos caracterizado los primeros, que son las imágenes, como representaciones singula-

res y concretas frente a los segundos, que son las ideas, cuyo modo de representación es universal y abstracto. La imagen de mi padre o de mi profesor de filosofía corresponde a una realidad concreta y singular; pero el concepto de padre o el de profesor valen de una pluralidad de individuos indistintamente. ¿Qué realidad reflejan las ideas en mi mente? Y, si no representan ninguna realidad determinada, ¿qué valen y qué significan?

2. Aspectos metafísico, epistemológico y lógico del problema. — Fácilmente se adivina que en las preguntas aquí formuladas se entrecruzan varios problemas. Ante todo, un problema metafísico: ¿existe una realidad universal y abstracta? O bien, ¿toda realidad es concreta y singular, asequible solamente por la experiencia? El primer supuesto reivindica para el conocimiento intelectual un objeto propio, separado — o por lo menos, distinto — de la realidad que aprehendemos por experiencia. En el segundo supuesto, la experiencia agota tal vez la realidad por conocer y el entendimiento vuelve sobre esta misma realidad en un trabajo de depuración y refinamiento de la experiencia, aunque sin descubrir ningún nuevo objeto ni siquiera ningún nuevo aspecto de lo real.

En estrecha dependencia de este problema metafísico está el problema epistemológico, del cual hemos partido y que aquí interesa principalmente. ¿A qué corresponden las ideas, y qué valen? ¿Obtenemos mediante ellas un auténtico saber de las cosas? Y ¿cómo es este saber? O sea: nuestras representaciones de carácter intelectual ¿merecen el pleno asentimiento que se da en la certeza? Pronto se advierte que aquí está en juego

el valor representativo de la ciencia, y aun de todo el saber humano.

Existe todavía un problema lógico, que hemos rozado al hablar de la predicación (véase la LÓGICA, cap. II). ¿Cómo la predicación es posible en el juicio? Por la atribución de un concepto universal a una representación singular (o, siquiera, menos universal), que mentalmente se identifican. ¿Qué sentido cabe asignar a la identidad de lo singular con lo universal? Platón se ha ocupado ya de ello en el problema de la unidad y de la pluralidad. Cuando digo que «Sócrates es hombre», ¿con qué derecho identifico el ser individual y concreto de Sócrates con el ser común a muchos que viene representado en el predicado «hombre»? Sócrates es uno solo y «hombre» conviene a muchos. ¿Cómo uno y muchos pueden hacerse idénticos? ¿Es que el ser de uno (por ejemplo, Sócrates) contiene el ser de muchos (por ejemplo, hombre)? Lo plural ¿está en lo singular? Al problema debe hallársele una solución satisfactoria, en la cual está implicada la validez de los juicios que todos los hombres formamos con entera naturalidad.

Hay, además, un problema psicológico en el que nos preguntamos por la manera de obtener los contenidos del conocimiento intelectual; un problema gramatical, referente a la significación plural de los nombres, y un problema teológico a propósito de la individualidad y de la subsistencia, que fué muy discutido en la Edad Media en relación con los dogmas de la Trinidad y de la Eucaristía.

3. LOS UNIVERSALES. — Los varios problemas que acabamos de enunciar, constituyen aspectos distintos de uno solo que clásicamente se formula bajo el nombre de «problema de los universales». Para su cabal inte-

ligencia empezaremos por definir el universal y por distinguir sus varias especies.

Universal (de *unum versus alia,* uno referido a otros) es una unidad referida a una pluralidad, a la que contiene o alude o significa. Lo universal se opone a lo singular. Una pluralidad de singulares puede ofrecer algún aspecto común a todos ellos, por el cual sea factible su unificación. La unidad de este aspecto referida a la pluralidad de los singulares en que se encuentra: he aquí el universal. También cabe un universal de varios universales o universal en segundo grado, en el cual se unifican asimismo rasgos o aspectos comunes a aquéllos. La universalidad se dice de las palabras, de los pensamientos y de las cosas.

Hay, ante todo, *significaciones universales,* es decir, susceptibles de ser aplicadas a una pluralidad de cosas, de cualidades o de acciones indistintamente. La gramática encuentra expresiones de significación universal en los nombres comunes, en los adjetivos y en los verbos (*universale in significado*).

Hay *representaciones universales,* o sea, valederas de una pluralidad de objetos indistintamente. «Hombre», «blanco», «triángulo» son nombres comunes que encierran representaciones de esta índole. En la LÓGICA (caps. I y IV) nos hemos ocupado de los conceptos y de los juicios universales; propiamente éstos se resuelven en aquéllos, toda vez que la universalidad del juicio se define por la de su sujeto (*universale in repraesentando*).

Hay *objetos universales,* es a saber, comunes a una pluralidad de individuos en todos y cada uno de los cuales dicho objeto se encuentra. La blancura, por ejemplo, es una cualidad real que se encuentra en todos

los objetos blancos : en el pañuelo, en el papel, en el cutis, en la pared, etc. La humanidad se encuentra en el profesor y en el alumno, en el campesino y en el ciudadano, etc. La vida se encuentra en el hombre, en los demás animales y en las plantas. «Blanco», «hombre», «viviente» representan objetos universales (*universale in essendo*).

Hay *arquetipos universales*. Las cosas son ejemplares de una especie que no agotan el tipo o modelo ; indefinidamente aparecen nuevos ejemplares del mismo. Los hombres actuales y pasados no agotan el tipo humano ; otros hombres seguirán apareciendo, sin dejar exhausta la fecundidad del arquetipo que todos y cada uno reproducen (*universale in causando*).

En el orden real u ontológico, los arquetipos son previos a los objetos que los reproducen; por esto, a los primeros, se los denomina *universalia ante rem*, y a los segundos, *universalia in re*. A su vez, los conceptos universales presuponen los objetos a los que pretenden reflejar en la mente ; con razón se les aplica la expresión de *universalia post rem*.

4. El nominalismo. — No todos los filósofos admiten las varias especies del universal aquí enumeradas ; las últimas, sobre todo, han sido muy discutidas. La negación extrema del universal se concreta en el *nominalismo*, doctrina que reduce el universal a los puros nombres. Ni siquiera las representaciones son universales, en opinión de los nominalistas. Tomemos — propone Berkeley — un nombre común, por ejemplo «triángulo». ¿ Qué pienso yo, al actualizar en mi mente este nombre ? Un objeto que a la fuerza ha de ser equilátero o isósceles o escaleno, ha de tener tal o cual tamaño, etc. No hay triángulos universales, como tampoco

hay representaciones universales del triángulo, porque también mis representaciones han de contener aquellas determinaciones singulares y concretas. Lo universal, pues, no pasa de ser una expresión de que nos valemos para significar una pluralidad de objetos.

El nominalismo apareció ya en la Edad Media, en que Roscelin (siglo XI) reducía los universales a *flatus vocis*. En la decadencia de la Escolástica, el nominalismo caracterizó la dirección preponderante de Ockham y su escuela. Revivió en los siglos XVII y XVIII por obra de algunos empiristas ingleses, especialmente de Hobbes y de Berkeley, con cuyas doctrinas se ha infiltrado en muchos contemporáneos.

La doctrina nominalista estriba en la indistinción entre el acto y el contenido mental. Cada acto de conocer es singular y concreto, es decir, de tal o cual sujeto en este o aquel momento; pero el contenido mental es duradero e incluso comunicable, con valor de representación utilizable por una pluralidad de sujetos y referible a una pluralidad de objetos. El pensamiento de la manzana o del triángulo, por ejemplo, es referible a una pluralidad de objetos, que son las varias manzanas o los varios triángulos. Solamente así resulta explicable la predicación lógica, que el nominalismo es incapaz de justificar. Si los universales se reducen a puros nombres, la aplicación de un nombre común — predicado — a un nombre singular — sujeto — en el acto del juicio se convierte en una operación arbitraria sin enlace ni correspondencia con la realidad.

Una mitigación de la tesis nominalista aparece en el conceptualismo o doctrina que atribuye al entendimiento el poder de forjar representaciones universales — los conceptos—, a pesar de que la realidad sea toda ella singular. Su principal repre-

sentante ha sido Abelardo, famoso filósofo del siglo XII; pero la doctrina ha logrado después escasos adeptos.

El conceptualismo da una explicación satisfactoria a la predicación lógica, al admitir la universalidad de ciertas representaciones. Pero el valor convencional de los nombres es transferido en su virtud a los conceptos; si en la realidad nada hay que sea universal, ¿qué pueden entonces representar nuestros conceptos? A lo sumo, una agrupación o colección que nuestra mente forja arbitrariamente de una pluralidad de objetos singulares.

5. EL ULTRARREALISMO. — La viva antítesis del nominalismo y del conceptualismo se da en el *realismo extremo* o *ultrarrealismo,* doctrina que postula la subsistencia separada de realidades universales, de las que nuestros conceptos serían puros reflejos en la mente. Platón, a quien se debe la acuñación de esta teoría, llamaba a las realidades universales *Ideas;* es decir, atribuía a las Ideas un sentido ontológico y, en vez de hacerlas contenidos de la mente, las convertía en realidades extramentales. Las cosas singulares son una imitación o participación suya limitada y contingente; así, cada hombre realiza contingentemente la Idea de humanidad, cada caballo es una versión individual de la Idea de caballo, etc. Esta doctrina ha resurgido frecuentemente en la historia al par del platonismo.

El ultrarrealismo introduce una peligrosa escisión entre el reino de las Ideas y el mundo de las cosas singulares a nuestro inmediato alcance. Por una parte, la subsistencia de aquella clase privilegiada de realidades parece enteramente arbitraria e incluso envuelve una contradicción, pues todo lo subsistente — es decir, lo que en sí y de sí es ya completo — es también individual. Por otra parte, la separación entre las Ideas y las cosas hace imposible identificarlas, como ocurre en

la predicación. ¿Con qué derecho afirmamos que «Sócrates es hombre»? El ultrarrealismo trueca la identidad lógica en una simple imitación o participación de lo universal — el hombre — en lo singular — Sócrates —; pero imitar o participar del hombre no es lo mismo que *ser* hombre, identificarse con el hombre, encerrar la humanidad dentro de sí. Si en alguna ocasión el ultrarrealismo ha querido sortear esta dificultad, ha apelado al recurso de desvalorar la realidad de las cosas singulares y absorberla en la realidad universalísima de Dios. Esta identificación total de las cosas y Dios (panteísmo) es, en efecto, el peligro que acecha constantemente en el seno de esta doctrina.

Este deslizamiento del ultrarrealismo en panteísmo se produjo en la Edad Media por obra de Escoto Eriúgena (siglo IX) y en el Renacimiento por obra de muchos neoplatónicos (por ejemplo, Giordano Bruno).

6. EL REALISMO MODERADO; DOCTRINA DE LAS FORMALIDADES. — Con situar la realidad del universal fuera de las cosas singulares a la manera del ultrarrealismo, el problema queda todavía por resolver. Con razón San Agustín identificó las Ideas platónicas con los arquetipos eternos de las cosas radicados en Dios, pero separados de las cosas, que son imitaciones o participaciones imperfectas de aquéllos. *La realidad universal no está fuera de las cosas, sino en las cosas;* he aquí la tesis capital del realismo moderado, que encauza el problema hacia su solución. En esta doctrina se subraya enérgicamente que la realidad única y primaria es el conjunto de los seres individuales integrantes del mundo a nuestro inmediato alcance. La realidad individual encierra, sin embargo, otra realidad más pro-

funda de carácter inteligible y universal que está incorporada o identificada con aquélla.

Pero la tesis genérica del realismo moderado es susceptible de diversas interpretaciones. Una de ellas es la doctrina de las formalidades (o formalismo metafísico), que estuvo muy en boga en los siglos XIV y XV por obra de los partidarios de Duns Escoto, un gran filósofo escolástico de fines del siglo XIII. Según los formalistas, el individuo, que es la realidad primaria y existente, resulta de la superposición de capas diversas del ser — o estratos ónticos, diríamos hoy —, que contraen gradualmente la universalidad informe e indeterminada en los seres concretos y determinados, que son los individuos. Cada capa o estrato es una forma parcial o fragmentaria del ser (*formalitates* o *respectus*). Así, por ejemplo, el individuo Sócrates posee una esencia común (*quidditas*) a otros muchos individuos, que es la humanidad, y una peculiaridad individual (*haecceitas*) que le hace inconfundible con las demás y es su socrateidad (alambicando la expresión) ; a su vez, la esencia común de hombre se resuelve en formas o capas de ser más profundas : la animación, la vida, la materia, etc. Con esta doctrina se da una explicación cumplida de la identidad entre lo singular y lo universal que se manifiesta en la predicación lógica ; pero se escinde arbitrariamente la realidad en capas o estratos parciales y se introduce en los individuos una composición entitativa que atenta a la unidad de su ser.

7. EL REALISMO PERIPATÉTICO (O HILEMORFISMO). — La versión más fina del realismo templado nos la ofrece el peripatetismo escolástico, cuyas bases sentó el propio Aristóteles y cuyo coronamiento se debe a Santo

Tomás de Aquino. Partiendo de la distinción aristotélica en sustancias primeras y segundas (véase la LÓGICA, cap. III, núm. 8), afirma que la sustancia primera, es decir, el ser individual — este hombre, este libro, etcétera —, es la única realidad existente. La experiencia no nos muestra jamás otra realidad distinta. Sin embargo, por reflexión sobre las sustancias primeras la mente llega a descubrir unas realidades de otro tipo (sustancias segundas), que están incluídas o contenidas en aquéllas. Así, en los varios individuos humanos que yo conozco por experiencia, mi mente descubre la naturaleza común de hombre que está realizada en todos ellos; como en los varios libros descubre la naturaleza común de libro, etc. Las sustancias segundas son, pues, las realidades comunes a una pluralidad de individuos o de cosas singulares, es decir, los auténticos universales. Los universales sólo existen en y con los individuos; por lo cual Aristóteles los ha llamado, no Ideas, sino esencias. En las esencias se descubre el parentesco real de las cosas, que desde las especies próximas por los géneros asciende hasta la forma indeterminada y universalísima del ser (recuérdese el Arbol de Porfirio, cap. I de la LÓGICA). En el individuo se da, pues, la plenitud de lo real. Por un lado, su universalidad radica en la forma, por la cual pertenece a una cierta especie y comparte con los otros individuos de esta especie su misma naturaleza o esencia. Por otra parte, la forma específica (de hombre, de caballo, de libro, etcétera), que es universal y abstracta, requiere ser completada con otro principio para concreción material y singularización del ser; así, la materia cuantificada y configurada resulta ser el principio de individuación de las cosas (al revés del formalismo, en que

la materia da el fondo universal de las cosas y las formas lo contraen hasta originar la individualidad). Por explicar la realidad a base de un principio material y otro formal, esta doctrina ha sido llamada *hilemorfismo* (de las voces griegas ὕλη, materia, y μορφή forma).

El hilemorfismo explica la identidad de lo singular con lo universal mucho mejor que ninguna otra doctrina ; y, aunque no está exenta de objeciones de detalle, encierra una visión profunda de la realidad y del conocimiento inatacable en sus líneas generales.

8. La realidad inteligible. — Estamos ahora en situación de responder a la pregunta con que hemos encabezado el presente capítulo : ¿qué objeto corresponde al conocimiento intelectual? La realidad inteligible. Acabamos de descubrir una parte de esta realidad, oculta y como agazapada tras la realidad empírica, de la cual constituye el sustrato o basamento, a saber, lo universal. Lo universal no constituye un mundo real distinto del que se nos ofrece en la experiencia, pero la experiencia está lejos de agotar la realidad. Hay partes o aspectos de la realidad que no se nos hacen patentes en la experiencia, antes bien es preciso adivinar por un esfuerzo de penetración intelectual sobre los datos de la experiencia. En otro lugar (véase la Psicología, capítulo sobre «El conocimiento intelectual») hemos enumerado varias categorías de objetos, sobre los cuales versa el conocimiento intelectual ; al lado de las esencias de las cosas materiales, a las que nos hemos referido directamente a propósito de los universales, hemos mencionado allí otros objetos del mundo inteligible : las relaciones, los valores, los números

y las figuras, los seres espirituales. Aunque tales objetos únicamente se nos den a conocer a través de sus soportes, sus apariencias o sus expresiones sensibles, forman parte integrante de la realidad inteligible.

A los contenidos mentales de carácter universal y abstracto, que son las ideas, corresponden, pues, objetos reales inteligibles ; lo mismo que a los contenidos mentales concretos y singulares, que son las imágenes, corresponden objetos reales empíricos. ¿Cómo son descubiertos los objetos del mundo inteligible? Algo se dijo ya del proceso de este descubrimiento : la experiencia, aunque no nos muestre dichos objetos, sirve de trampolín o asidero para que la mente los halle. La experiencia, por ejemplo, nos muestra las apariencias singulares y concretas de un individuo o de un objeto material ; y el entendimiento, ahondando en las apariencias sensibles del mismo, acaba por adivinar o comprender su esencia o naturaleza. No toda la realidad inteligible está incorporada o identificada con la realidad sensible, al modo de las esencias ; por ejemplo, Dios o las sustancias espirituales. Pero también estos seres mantienen vínculos más o menos estrechos de causalidad, de finalidad, etc., con el resto de la realidad inteligible, y aun con la propia realidad sensible. Partiendo de la experiencia y apoyándose en estos vínculos, al entendimiento humano le es posible elevarse hasta las regiones de lo inteligible y de lo espiritual y recorrerlas en una buena parte de su extensión.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS :

1. Prácticas de distinción de nombres, representaciones y objetos universales.

2. Precísese, a propósito de un universal cualquiera, su consideración psicológica, lógica, epistemológica y ontológica.

3. Relaciónese el universal con los demás objetos inteligibles (por ejemplo, Dios), y precísense sus semejanzas y sus diferencias.

4. Ampliaciones histórico-doctrinales a las varias teorías acerca de los universales.

XI

LOS LÍMITES DEL SABER

1. SENTIDO Y ALCANCE DEL TEMA. — Para conclusión de la doctrina del conocimiento nos preguntamos si el hombre puede llegar a saberlo todo o si existen límites infranqueables al saber. La confianza en la capacidad del hombre para el conocimiento y en la veracidad de los órganos y facultades con que la naturaleza nos ha dotado, autoriza al parecer el optimismo. Pero adviértase que una cosa es afirmar la posibilidad del saber y de la certeza y otra muy distinta es afirmar su ilimitación. Precisamente en el presente capítulo nos proponemos demostrar que el hombre no es capaz de llegar a saberlo todo con certeza ni siquiera es capaz de llegar al conocimiento de todas las verdades.

Se trata, no de una cuestión de hecho, sino de una cuestión teórica o de posibilidad. La cuestión de hecho está zanjada suficientemente por la experiencia individual e histórica. Ningún hombre, por sabio que sea o haya sido, ha agotado jamás el área del saber; siempre algunas zonas de verdades se han sustraído a su conocimiento. De estas verdades las hay que han sido alumbradas más tarde. A buen seguro que otras verdades serán encontradas todavía que han sido desconocidas por todos los hombres hasta el presente. De he-

cho, ningún hombre ha alcanzado la omnisciencia. Pero, dado que haya ocurrido así efectivamente, ¿cabe en lo posible que algún hombre la hubiera alcanzado o la alcance todavía en el porvenir?

La pregunta parece henchirse de sentido cuando la referimos, no al individuo humano, sino a la humanidad entera. Muchas de las limitaciones de que está afectado el hombre individual, no existen para la colectividad; tal vez para ésta sea realizable lo que para aquél es un imposible. Y, aun cuando de hecho la humanidad no haya llegado a la plenitud del saber ni en el pasado ni en el presente, parece siquiera concebible una época, tal vez aun lejana, en que todas las verdades se le hayan hecho patentes.

2. La teoría del progreso indefinido. — Ese bello ideal ha sido soñado efectivamente por muchos a lo largo de la historia, pero acariciado de preferencia en los últimos tres siglos por los filósofos. El esplendoroso resurgir de las ciencias y la serie de grandes descubrimientos en la época renacentista hicieron concebir ilimitadas esperanzas en el poder de la razón humana. Ya en Descartes y en Bacon está implícita la idea de la omnipotencia de la razón, que ha sido formulada de un modo explícito en el siglo XVIII, el siglo racionalista por excelencia (por esto se le acostumbra a llamar «época de la ilustración» o «de las luces»). El matemático Condorcet divulgó entonces su teoría de que tanto el hombre individual como la especie humana caminan hacia un progreso indefinido y el escritor alemán Lessing, con romántico entusiasmo, vindicó para la humanidad una capacidad de perfección ilimitada, que por don de Dios había de acarrear

a la postre un estado ideal sobre la Tierra. En el siglo XIX, bajo la influencia de Kant y a pesar de su criticismo, por un lado se proclama la divinización de la razón en el panlogismo de Hegel, para quien las formas de la naturaleza y los acontecimientos de la historia, los sistemas políticos, las religiones y las concepciones filosóficas son fases distintas en el progresivo auto-desenvolvimiento de la Idea, cuya definitiva realización termina en lo Absoluto. Por otro lado, en la sociología del positivismo se preconiza el advenimiento de una etapa final en el progreso de la humanidad, en que la ciencia, llegada a su máximo perfeccionamiento, no sólo descifrará todos los enigmas del universo, sino que engendrará la paz y el bienestar de todos los hombres (a esta fe en el poder ilimitado de la ciencia se llama *escientismo*).

3. LÍMITES SUBJETIVOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO. — Del orgullo de la razón y de la idolatría de la ciencia que laten en las concepciones aquí reseñadas, nos preservará saludablemente un somero análisis de las ingentes limitaciones en medio de las que se desenvuelve el conocimiento humano tanto por parte del sujeto como por parte del objeto.

Ante todo, en el sujeto los órganos y facultades de conocimiento adolecen de radicales imperfecciones. Así los sentidos, cauce obligado para el conocimiento del mundo material, son muy pocos y carecen de la finura suficiente para captar los innúmeros aspectos del mismo. Por el tamaño, lo microscópico y lo macroscópico se sustraen a su capacidad de percepción ; y, aunque se refuerce esta capacidad con poderosos instrumentos, se detiene siempre a una gran distancia del límite.

Cualitativamente, los órganos sensoriales seleccionan nada más algunas de las energías cósmicas (luz, calor, temperatura, etc.) ; pero en la naturaleza permanecen inéditas otras energías, para cuya captación carecemos de órganos apropiados.

A su vez la conciencia, facultad para conocimiento de la vida íntima, no posee la claridad suficiente para iluminar todas las zonas de la misma. Grupos enteros de actos y estados psíquicos se producen en la semioscuridad consciente (muchos sentimientos, inclinaciones, pasiones, etc.) o en total inconsciencia (por ejemplo, algunos ensueños). El empleo de la energía espiritual y el desenvolvimiento de los procesos psíquicos encierra más de un enigma. Por último, el conocimiento del alma escapa íntegramente a la penetración de la conciencia.

En el conocimiento intelectual llama la atención el desequilibrio entre capacidad intuitiva y la discursiva del hombre. La perfección cognoscitiva estriba, sin duda, en la intuición o visión intelectual ; solamente para aquellas verdades inasequibles al conocimiento inmediato de visión apelamos al procedimiento sucedáneo del discurso. Pues bien, en el hombre las verdades de visión son en número escasísimo y sin interés por sí mismas ; a lo sumo, proporcionan una primera base para la exploración, siempre aventurada y difícil, de la mole cuantiosísima de las demás verdades.

El primer resultado de estas limitaciones que acabamos de registrar en nuestros órganos y facultades de conocimiento, es la ignorancia de muchos objetos, fenómenos y verdades que no llegamos a descubrir por falta de capacidad. Una segunda imperfección se añade todavía a esta primera, y es el error en que incurrimos

con una gran frecuencia por el mal uso de aquellos órganos y facultades bajo la influencia de fuerzas oscuras y de tendencias irracionales radicadas asimismo en nuestra alma; unas veces, por precipitación en el juzgar, interpretamos mal las apariencias que los sentidos o la conciencia nos muestran, y otras, nos dejamos desviar en el conocimiento por nuestras pasiones e intereses. Otra imperfección consiste en que un número muy crecido de verdades son nada más sospechadas o conocidas a medias o admitidas sin suficiente fundamento; la duda y la opinión proyectan sus vacilaciones sobre áreas extensas de nuestro conocimiento. El hombre vulgar y el sabio, y aun la humanidad entera, sufre constantemente una gran dosis de ignorancia y de extravío o, en muchos asuntos, divaga en las nebulosidades de la duda y de la mera opinión.

4. LÍMITES OBJETIVOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO. — Más impresionante que la lista de las imperfecciones que aquejan a la capacidad subjetiva de conocer, es la enumeración de las realidades objetivas que por su misma índole caen por completo fuera de su radio de acción. Un número enorme de acontecimientos pasados y presentes han ocurrido y ocurren al margen de la experiencia histórica y actual, así de los individuos como de todo el género humano. Los hechos anteriores a la aparición del hombre en la Tierra o los producidos en las zonas deshabitadas de la misma no serán jamás conocidos en su integridad; incluso de un número grandioso de hechos históricos se ha perdido por completo la memoria, sin que subsista de ellos el menor rastro.

No sólo la existencia de innumerables fenómenos na-

turales y humanos es desconocida. También la naturaleza material encierra aspectos para nosotros insondables. Por reflexión sobre las apariencias sensoriales y apoyándonos en el principio de causalidad, inferimos algunas propiedades y energías de los cuerpos; pero otras cualidades y energías quedan por descubrir y la esencia o íntimo modo de ser de las cosas permanece, en definitiva, ignorada. Bastantes leyes naturales han sido descubiertas hasta el presente; pero existen indicios para suponer que las leyes por descubrir todavía les exceden enormemente en número. El progreso científico, lejos de reducir los horizontes de exploración posible, los agranda cada día más; cada descubrimiento plantea nuevos problemas, y éstos a su vez otros más complicados, que alejan la solución hacia términos siempre más remotos. No en vano ha sido simbolizada el área del conocimiento científico por un círculo que, al crecer, limita con una superficie exterior asimismo creciente de realidades ignoradas y de problemas.

La realidad espiritual propia y ajena constituye una tercera zona inasequible, en buena parte, al conocimiento del hombre. Ya la naturaleza de los hechos psíquicos, cuya realidad la conciencia nos atestigua, sólo se puede conocer defectuosamente a causa de su misma fugacidad e inestabilidad. Pero la esencia y propiedades del alma, así como su modo especial de vitalidad, es más difícil de conocer todavía. Y es, sobre todo, un enigma la vida espiritual ajena que hemos de rastrear por meras exterioridades y a base de analogías, y sin penetrar casi nunca la auténtica intimidad del prójimo. Por la misma razón, no comprendemos el sentido de muchos acontecimientos con los cuales se

entreteje la trama de la historia, ni las consecuencias que entrañan para el porvenir.

5. DIOS Y SUS MISTERIOS. — De intento hemos reservado mencionar en último término el ser de Dios, cuya realidad infinita excede absolutamente la capacidad limitada de nuestro entendimiento. Incluso los positivistas más avisados han señalado este límite infranqueable del conocimiento humano; el filósofo inglés H. Spencer, por ejemplo, designaba a Dios como lo Incognoscible. De Dios cabe, a lo sumo, averiguar algunas escasas verdades y aun no por vía de un saber propio y riguroso, sino por analogías y semejanzas remotas mediante la contemplación de sus efectos visibles, las criaturas, en las que se exteriorizan de algún modo las actividades trascendentes de su Ser. Y, si el conocimiento de estos aspectos del ser divino es ya de sí tan precario e imperfecto, ¿qué pensar del conocimiento de sus actividades inmanentes, es decir, las que no se revelan a nuestra mirada ni siquiera por sus efectos?, ¿qué del conocimiento de su misma esencia? Falta entonces todo asidero; y hasta las semejanzas carecen de eficacia para sugerir, siquiera sea de un modo imperfecto y analógico, el más leve conocimiento acerca de la intimidad divina. Hay aquí una zona de misterio auténtico e impenetrable, ahora y siempre, para todo ser humano y aun para todo ser finito.

El velo que encubre tales misterios solamente puede ser rasgado por un exceso amoroso del mismo Dios en acto voluntario de manifestación de sí mismo. Así la Revelación constituye un don gracioso de la Divinidad que nos eleva hasta la región de lo sobrenatural, inaccesible por nuestros propios medios. Únicamente cabe

franquear este límite por la fe, que no se opone al saber humano ni lo invalida, sino que lo dignifica y completa.

6. El progreso del saber. — Dentro de los límites que están asignados a la mente humana, cabe un progreso efectivo que aproxime cada vez más tanto al individuo como a la humanidad al ideal del conocimiento posible. Cada hombre progresa a lo largo de su vida desde el estado de ignorancia en que nace hasta la posesión de un saber más o menos extenso; cuanto más observa, indaga y reflexiona, tanto más logra penetrar el fondo de las cosas y las leyes de su actividad. Pero el individuo es, a fin de cuentas, un miembro de la humanidad, cuyo patrimonio de conocimientos se apropia en gran parte en la comunicación con los demás mediante el lenguaje y la enseñanza; solamente algunas mentes privilegiadas logran añadir al acervo común verdades nuevas cosechadas por su esfuerzo. A su vez, estas verdades son participadas por sus descubridores a otros hombres y lanzadas a la circulación general. La humanidad acrece en cada momento el caudal de su saber con los hallazgos de los sabios; y, así acrecentado, lo transmite a los hombres venideros en un proceso de tradición de unas a otras generaciones. Cada generación mejora el patrimonio heredado y lo transmite a la generación siguiente. En esta forma se produce lentamente una acumulación de conocimientos y un ahondamiento del saber que constituye un progreso real de la humanidad.

Pero este progreso humano ni es uniforme ni es constante ni es indefinido. En cada instante histórico, sólo un pueblo o unos pocos pueblos empujan la humani-

dad por las sendas del progreso, mientras los demás siguen a remolque o vegetan en la indiferencia. De vez en cuando, por debilitación de las energías creadoras de los pueblos más avanzados y de sus individuos geniales o a consecuencia de grandes calamidades que los azotan (guerra, hambre, peste, etc.), se produce una detención o tal vez un retroceso en la marcha del género humano. Ni es imposible una catástrofe que hunda en la sima del olvido gran parte del saber adquirido por el esfuerzo de un sinnúmero de generaciones; la historia habla de imperios cuya esplendorosa civilización se ha perdido, en una inmensa parte, para nosotros. A seguida de cada catástrofe, la humanidad se ve precisada a reemprender, como Sísifo en la mitología, el penoso esfuerzo de elevar desde sus comienzos la mole ingente del saber, a riesgo de que se le escurra otra vez de las manos...

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Ilustraciones histórico-doctrinales del profesor a las teorías del progreso indefinido.

2. Propónganse asuntos o temas concretos tomados de la ciencia o de la filosofía; y muéstrese en ellos hasta dónde alcanza el conocimiento del hombre y dónde no alcanza.

3. Recórranse uno por uno los varios órganos y facultades de conocimiento, incluso los no mencionados en este capítulo, y muéstrese en ejemplos concretos sus límites e imperfecciones.

PARTE SEGUNDA

ONTOLOGÍA

I

NOCIONES PRELIMINARES

1. Noción de la ontología. — Etimológicamente, *ontología* (palabra formada de dos voces griegas, ὄν-ὄντος, el o lo que es, y λογία, ciencia o tratado) significa la doctrina del ser o del ente. Ocúpase, en efecto, de las cosas en cuanto *son* o poseen ser, no en cuanto son tales o cuales cosas. Por ejemplo : del hombre en cuanto hombre ocúpanse las ciencias antropológicas ; pero el hombre en cuanto ser interesa a la ontología ; de Dios en cuanto Dios se ocupa la teodicea, pero Dios en cuanto ser es asunto de la ontología. Así, el significado etimológico de esta disciplina corresponde plenamente a lo que ella es en realidad.

El ser no es un objeto separado de las cosas, sino que se da en las mismas cosas. Mentalmente, por un esfuerzo de abstracción, podemos considerar en las cosas su ser aparte de lo demás que hay en las cosas, por ejemplo la materia o el espíritu, el espacio, la vida, etc. ; el ser, así aislado mentalmente, es entonces objeto de estudio en la ontología. La ontología es, pues, una ciencia abstracta, que empieza por acotar su objeto mediante un artificio mental de abstracción. Pero urge precaver un posible equívoco, pues podría tal vez entenderse que la separación mental tiene lu-

gar entre el ser y las cosas distintas del ser. Nada más inexacto; no hay cosas distintas del ser, antes bien *el ser se da en todas las cosas,* y fuera del ser no hay nada. Cuando decimos, pues, que la ontología considera por abstracción el ser de las cosas, queremos significar que la consideración del ser es la única que le interesa, es decir, que efectivamente se ocupa de todas las cosas, pero tan sólo en cuanto *son* o poseen ser. De donde se sigue que *la ontología es la más abstracta y a la vez la más general de todas las ciencias,* porque prescinde de hablar de todo lo que no sea el ser y, sin embargo, puesto que el ser está en todo, se ocupa de todas las cosas sin excepción. A tenor de lo expuesto, el filósofo alemán Wolff (siglo XVIII) definió la ontología: la ciencia del ser en general o del ser en cuanto ser *(ontología seu philosophia prima est scientia entis in genere seu quatenus ens est).*

Los autores escolásticos lograron expresar con mucho rigor el asunto de la ontología, aplicando a la misma la distinción entre objeto material y objeto formal. Objeto material de una ciencia es la cosa o cosas de que se ocupa, y objeto formal es el aspecto en que se ocupa de tales cosas. Pues bien: la ontología versa sobre todas las cosas (objeto material), pero solamente en el aspecto de su ser (objeto formal). Como que la abstracción en ella realizada sirve para apartar la mente, sobre todo, de la consideración de la materia y de las propiedades adheridas a la materia, como la cantidad, el movimiento, etc., dichos autores asignaron a la ontología por objeto las cosas inmateriales que no lo son por naturaleza, sino por efecto de una abstracción, y en su virtud la definieron como la ciencia de las cosas precisivamente inmateriales (precisivamente equivale a «por efecto de una abstracción mental»).

2. Nombres con los que es conocida esta disciplina. — El nombre adoptado para esta disciplina

es el más propio con que se la conoce; fué inventado en el siglo XVII y divulgado por Wolff. Pero otros nombres están en uso, entre los cuales el de *metafísica general* suele emplearse casi siempre emparejado con el de «ontología». Con él se alude a la división de la filosofía real, bautizada por algunos aristotélicos tardíos con el nombre de «metafísica», en parte general y parte especial. En el sistema escolástico de las disciplinas filosóficas, la ontología o metafísica general se identifica con la primera de estas dos partes (véase la «Introducción» al vol. I, núm. 7).

Aristóteles, a quien se debe la organización de esta disciplina casi de raíz, la denomina *filosofía primera* por el rango y primacía de su objeto en comparación con los demás objetos del saber. En alguna ocasión parece aceptar también la denominación de *teología,* ciencia de Dios, porque la especulación metafísica de Aristóteles culmina efectivamente en el estudio de Dios. Pero desde la constitución, en el siglo XVIII, de la metafísica especial, una de cuyas partes es cabalmente la teodicea, aquella denominación resulta inaceptable.

Algunos filósofos actuales identifican la ontología con la llamada *doctrina de los objetos,* una rama filosófica recientemente constituída para la descripción pura y simple de los tipos de objetos que se ofrecen al saber humano en general, con anterioridad a su consideración en la ciencia respectiva o en la filosofía. Pero la doctrina de los objetos constituye sólo una parte de la ontología, que no agota su cometido en una descripción fenomenológica de los tipos de ser (u objetos), antes bien aborda con decisión asimismo cuestiones teóricas erizadas de dificultades en las que la

divergencia y el contraste de doctrinas opuestas se vuelve inevitable.

En el siglo pasado, bajo la influencia de los prejuicios antimetafísicos, algunos autores de orientación escolástica independiente, por ejemplo, Balmes, adoptaron para nuestra disciplina el nombre de *ideología*, que sugiere la concepción falsa de que su asunto son las ideas de la mente, y no las cosas en sí mismas. Este nombre está hoy abandonado.

3. La ontología, disciplina filosófica fundamental. — La generalidad del ser, que es un objeto implicado en todas las cosas, hace de la ontología una disciplina filosófica fundamental. Los varios objetos de las ciencias, y aun los de las otras ramas de la filosofía, son concreciones particulares del ser y lo suponen de antemano. Incluso el conocimiento, como ya se observó en la «Introducción» a este volumen (véase el núm. 3), descansa sobre una base óntica. Diríamos que el ser forma como el primer estrato o basamento de la realidad entera. Por lo mismo, las nociones acuñadas en la ontología trascienden a las otras partes de la filosofía, a las ciencias especiales y al saber en general. Conceptos tales como ser, realidad, sustancia, accidente, relación, cualidad, ley y otros muchos por el estilo que circulan corrientemente en la vida práctica y en la científica, se aclaran y establecen en la ontología, de la cual están tomados. Si el saber a título de construcción humana encuentra sus raíces en la lógica y en la epistemología, por el lado de las realidades sabidas encuentra su raíz última en la ontología.

Esta dignidad, la ontología la ha recabado desde su mismo origen. Con ella empezó propiamente en la Grecia clásica la

filosofía, cuyo asunto las primeras escuelas de filósofos colocaron en el ser. Más tarde con Platón, y sobre todo con Aristóteles, al enriquecerse la filosofía con variedad de asuntos y constituirse con amplitud de horizontes, la doctrina del ser pasó a ocupar el lugar central que aquí le hemos asignado. Únicamente el siglo XIX, precedido en esto por algunas direcciones parciales de los dos siglos anteriores, ha dejado de reconocérselo bajo la avasalladora influencia de las doctrinas de Kant.

Para concretar más el carácter fundamental aludido, recordaremos que las tres ramas de la metafísica especial (cosmología, psicología y teodicea) constituyen a manera de derivaciones o concreciones de su parte general u ontología (véase la «Introducción» al vol. I). También la filosofía moral centra su máximo problema en la fundamentación metafísica de la ley (véase el mismo volumen, cap. II de la ÉTICA). En cuanto a la teoría del conocimiento, ya vimos que, si en algún aspecto cabe otorgarle prioridad, en otro más importante busca su base en la ontología. A su vez, la lógica versa sobre unos objetos — las formas mentales o pensamientos — que pronto catalogaremos como un tipo especial de entes. De la ontología parten, pues, una serie de hilos que sostienen los objetos y los problemas a estudiar en las demás partes de la filosofía. Por último, la diversidad de las ciencias se asienta sobre la pluralidad y distinción de sus objetos justificada con arreglo a criterios filosóficos que no pudieron ser aducidos en el momento de establecer la clasificación (véase el capítulo último de la LÓGICA), porque dimanan también de la ontología. A fin de cuentas, la ontología se convierte en eje del sistema entero de los conocimientos filosóficos y científicos.

4. POSIBILIDAD DE LA ONTOLOGÍA. — Hemos mencionado la actitud de Kant hostil a la ontología, a la que pretende sustituir por su «filosofía trascendental» concebida como el sistema de todos los principios de la razón pura, es decir, del conocimiento *a priori*. Adviértese aquí con claridad hasta qué punto el idealismo invierte la postura tradicional de la filosofía; como que, en vez de una estructuración del ser a la manera aristotélica, ofrece una arquitectónica de la razón. Pero de Kant nos interesa ahora su opinión de que la ontología, en cuanto parte general de la metafísica, es un saber imposible, porque versa sobre objetos que trascienden la experiencia. Es decir, Kant ve en estos objetos la realidad trascendente o cosa «en sí», cuyo conocimiento declara imposible (véase el capítulo IX de la TEORÍA DEL CONOCIMIENTO). Pese a la inconsistencia de esta opinión que ya hemos mostrado, su condenación de la metafísica ha gravitado como losa de plomo sobre toda la filosofía del siglo XIX.

La filosofía actual vuelve con ahinco a la consideración del ser, por la sencilla razón de que el ser nos envuelve por todas partes, y basta abrir los ojos y aplicar el entendimiento para conocerlo. Se nos manifiesta en y con la experiencia; y, si algunos de sus aspectos la trascienden, todavía a través de la experiencia se trasluce algo de ellos. El saber ontológico es, pues, perfectamente posible. Nada más dos condiciones son hoy requeridas por los autores para entrar en él, a saber, ingenuidad en la disposición de ánimo y rigor de pensamiento. Para saber mirar al ser, hay que tener el ánimo libre de prejuicios y teorías que podrían enturbiarnos la visión directa de las cosas y desorbitar su descripción ingenua. Además, hay que

conducir con rigor las propias reflexiones en un prurito de exactitud casi matemática. Ambas condiciones hacen falta, sobre todo, en los comienzos de la ontología, para situar sobre base firme las ulteriores especulaciones a propósito del ser.

5. Los problemas ontológicos. — En atención a la índole elemental de este curso, habremos de limitar el presente tratado al estudio de las doctrinas más importantes de la ontología. Nos esforzaremos en conservar el tono expositivo y didáctico, que tanto aprovecha a la formación filosófica de los alumnos, de preferencia a la dilucidación polémica, más propia de la enseñanza superior.

Previa una noción de lo que es el ser, nos detendremos en la descripción de los varios tipos o especies de seres que se descubren a la mirada inquisitiva del filósofo; de cuyo examen tal vez pueda resultar que el ser no tiene un sentido unívoco, y así habremos de mostrar la analogía del ser. En seguida, analizaremos el ser en sus principios internos que originan la composición de acto y potencia por un lado, de esencia y existencia por otro. A continuación, examinaremos los modos del ser y las propiedades trascendentales del ser, así como los principios axiomáticos para su conocimiento. Todavía procederemos a dividir el ser en sus principales géneros o categorías: sustancia, accidente, relación. Cerraremos, por último, el estudio del ser con la exposición de sus causas.

Ejercicios didácticos:

1. Adúzcanse en clase pasajes escogidos de filósofos relativos a la nomenclatura de esta disciplina, y anótese y compárese su sentido.

2. Hágase mención de algunas definiciones de la ontología por varios autores, y ensáyese su crítica favorable o adversa.

3. Ilustraciones históricas del profesor a propósito de la constitución, desarrollo, decadencia y resurgimiento de la ontología.

4. Ejemplifíquese en abundancia la penetración de conceptos ontológicos en las varias ramas y esferas del saber humano.

II

EL SER Y LOS ENTES

1. SER Y OBJETO. — Dijimos que el ser nos rodea por todas partes; para no verlo, es preciso estar cegado por prejuicios (por ejemplo: el prejuicio idealista). Basta, en efecto, con partir del conocimiento para tropezar de buenas a primeras con el ser. ¿Qué es el conocimiento? La relación, dícese, de un sujeto a un objeto. Pues bien, cojamos en esa relación uno de los dos términos, por ejemplo el objeto. ¿Qué es el objeto? Ya expusimos (véase la TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, cap. IX) que el objeto es la cosa en cuanto cognoscible, es decir, en cuanto se aparece a mí en la relación de conocimiento. Objeto equivale, pues, a ser cognoscible o ser conocido. Pero el ser conocido o cognoscible es posterior al ser, es la manifestación del ser. La cosa no podría entrar en la relación de conocimiento, si no fuese previamente cosa. *El objeto presupone, pues, el ser* de la cosa y lo manifiesta, tanto más cuanto que la cosa queda intacta por el fenómeno del conocimiento y es afectada en él tan sólo de una manera extrínseca.

El concepto de ser y el concepto de objeto son muy afines. Del ser, de cada ser, únicamente cabe enterarse en la medida en que se hace para nosotros objeto.

A su vez, cada objeto es o manifiesta una forma del ser. Aunque haya un matiz distintivo, prácticamente ser y objeto pueden usarse como denominaciones equivalentes. Lo cual explica que de la noción de objeto pueda pasarse a la noción de ser, como lo hemos hecho ahora. Asimismo la consideración de los objetos varios que se nos ofrecen como término del conocimiento, nos llevará de la mano al mundo de los seres. Una operación será requerida para ello, a saber, un esfuerzo de abstracción mental por el que prescindamos de la relación extrínseca que adviene a las cosas en el conocimiento, esto es, de su ser conocidas. Al hacerlo así, desembocaremos en el ser en sí, en el ser pura y simplemente.

Para evitar confusiones, urge aclarar dos cosas. La primera es que, al identificar en cierto aspecto el objeto con el ser, no prejuzgamos que se trate del ser trascendente. Aquí nos limitamos a una descripción ingenua de los hechos y evitamos plantear o dar por resuelta su interpretación; la cuestión de la trascendencia implica una doctrina interpretativa del objeto del conocimiento, como ya se ha visto.

La otra observación se refiere a la consideración abstracta del ser en sí aparte de la relación de conocimiento. No se diga que esto es imposible; porque carece de sentido que el ser sea conocido fuera del conocimiento. Mas no se trata ahora de esto; se trata de que, mientras el ser es efectivamente conocido en su relación al sujeto, por un esfuerzo de abstracción la mente lo considera en sí y como si dicha relación no existiera. No hay en ello inconveniente.

2. El ser y el ente. — Otra afinidad cabe registrar entre el ser y el ente, afinidad cuya raíz se halla en su común derivación etimológica. Ambas palabras provienen, en efecto, del verbo «ser», si bien el uno se concreta en un nombre sustantivo y el otro

en un participio de presente. En rigor, pues, ser y ente tienen significaciones distintas: aquél representa una forma abstracta y universal que comparten en común una pluralidad de sujetos, a saber, los seres o cosas; éste se aplica, en cambio, a los varios sujetos concretos que poseen dicha forma. En otros términos: el ser es lo que los entes tienen de común y que es participado por todos y cada uno, mientras que el ente es cada uno de los sujetos que poseen el ser. Santo Tomás ha definido este último en frase lapidaria: *ens est id cujus actus est esse,* el ente es aquello cuya forma o realidad consiste en ser. A pesar de su distinción, «ser» y «ente» se usan en la práctica como sinónimos.

Ya la palabra «ontología» literalmente significa, más que doctrina del ser, doctrina del ente; pues su primer elemento verbal está tomado del genitivo ὄντος, el que es, forma singular del participio de presente del verbo sustantivo griego. De la misma raíz se ha formado recientemente el adjetivo *óntico*, del cual se sirve la filosofía actual para designar lo perteneciente al ser, las peculiaridades o estructuraciones del ser que le son inherentes. Conviene distinguir lo óntico de lo *ontológico* (de una manera parecida a como se distingue lo psíquico de lo psicológico); lo ontológico es lo perteneciente a los conceptos del ser, al ser en cuanto elaborado por nuestro conocimiento. «Sustancia» es un concepto ontológico, la propiedad de subsistir característica de ciertos seres es algo óntico; aquel concepto se ha formado a partir de esta propiedad.

3. IMPOSIBILIDAD DE DEFINIR EL SER. — Del ser no cabe definición alguna en razón de su misma generalidad, que le hace irreductible a un concepto superior. Como que no hay nada más extenso que el ser, nada puede tampoco contenerle; cualquier otro concepto distinto de él está supuesto de antemano en él.

Si quisiéramos, por ejemplo, decir lo que es el ser apelando al concepto de realidad, resulta que la realidad es ya una modalidad del ser. Del ser no hay, pues, concepto genérico ni diferencial alguno, mediante los que se le pudiera encerrar en una definición propiamente dicha (véase la LÓGICA, cap. XII, núm. 4).

Ni siquiera cabe una descripción del ser por sus varias notas características, porque carece de ellas. Siendo la noción de ser la más común y general de todas, es a la vez la más simple. La noción de ser es trascendental (véase la LÓGICA, cap. II, núm. 9) y está situada sobre las especies y los géneros (ibíd., cap. I, núm. 10) ; por lo tanto, ninguna nota diferencial podría figurar en el concepto de ser. Este concepto, de tan amplio, no puede contener más de una nota, a saber, la nota misma de ser. Cualquier intento de definición vendría a parar en una tautología, porque el concepto de ser es el único y auténtico concepto simple que hay (ibíd., cap. I, núm. 6).

4. LAS ACEPCIONES DEL SER. — En la imposibilidad de definir el ser, hay que recurrir a procedimientos indirectos para sugerir de algún modo su noción. El más a mano consiste en registrar las distintas acepciones del mismo según el lugar que ocupa y la función que desempeña en el juicio. Ante todo, puede ejercer de sujeto, como cuando hablo del ser de Dios o del ser del hombre (por ejemplo : «el ser de Dios es eterno», «el ser del hombre es temporal») ; en cuyo caso el ser viene representado por un nombre sustantivo, ya se trate de un nombre común abstracto (como en los ejemplos puestos), ya se trate de un nombre común que designa sujetos concretos, a saber, los distintos

entes (por ejemplo, cuando hablo de los seres naturales o de los seres racionales). Por designar el nombre abstracto la forma común a los distintos entes concretos, les puede ser atribuída a cada uno en acto mental de predicación; así, cuando afirmo que «Dios es un ser» y que también «el hombre es un ser». Esta distinción viene a coincidir con la que se ha establecido antes entre el ser y el ente.

Pero, además de sujeto y predicado, el ser figura a las veces en el juicio a título de cópula o elemento de relación entre ambos. Se expresa en este caso mediante el verbo sustantivo y significa el hecho mismo de la predicación, es decir, de la atribución del predicado al sujeto; así, cuando digo: «Dios *es* eterno» y «el hombre *es* temporal». Significa entonces la identidad de ser entre sujeto y predicado; por ejemplo, el ser de Dios se identifica con el ser de lo eterno, el ser del hombre es idéntico con el ser de lo temporal. La identidad entre sujeto y predicado, al ser captada mentalmente, da pie al juicio atributivo de afirmación. Además de verbo atributivo, *ser* encierra también un significado existencial, que se exterioriza, por ejemplo, en el juicio «Dios es» o en este otro «la nada no es». Esta significación existencial es muy frecuente en el latín (por ejemplo «erat homo», «sunt aliqui»), si bien en castellano se traduce de ordinario por el verbo «existir» o las formas impersonales del verbo «haber» (por ejemplo «hay Dios», «hay cielo», etcétera). Las dos significaciones aquí expuestas corresponden a la distinción que se hará en la lección próxima entre el ser de esencia y el ser de existencia.

Registramos, pues, por de pronto, cuatro acepciones distintas del ser, pues tanto puede significar la

forma o realidad común a los distintos seres como estos mismos seres en concreto: y no sólo la existencia o el hecho de ser, sino además la esencia o modo de ser, atribuídos a tales seres.

5. Los tipos más generales de entes. — Otro procedimiento más expeditivo es el de mostrar en el conjunto de los entes sus tipos o grupos más generales. Remeda la operación de ir señalando con el dedo las zonas en que el ser se reparte, para que aparezca su interna variedad y las características de cada una. A estas zonas se las llama *regiones o esferas del ser,* porque atraviesan de parte a parte su extensión, lo mismo que las líneas divisorias de un mapa terráqueo. En el bien entendido de que caben divisiones ulteriores de esta primera, que constituyen subregiones o subesferas de cada grupo, hasta presentar un matizado panorama de la gran variedad de los entes.

Este procedimiento ofrece la ventaja de enfrentarnos de súbito con el objeto que íbamos buscando en rodeo y de abrirnos los ojos a la diversidad de los varios grupos de entes distinguidos. Si por un momento pensamos que estos entes son los múltiples objetos que las ciencias se reparten para su respectivo estudio, caeremos en seguida en la cuenta de que la distinción de aquellas esferas y subesferas del ser proyecta una singular claridad sobre la distinta índole de las ciencias y sus recíprocas relaciones. Los objetos de la matemática son inconfundibles, por ejemplo, con los de la física; y éstos, a su vez, con los de la historia. De donde se sigue que la matemática es una ciencia de distinta naturaleza que la física y la historia, y que también éstas lo son entre sí. Con lo

cual el alumno evitará «esa ceguedad que muestran de mayores muchos hombres especializados en una ciencia particular, que apenas distinguen fundadamente la clase de ser sobre la que operan en sus investigaciones a diferencia del ser que se hace objeto del interés de otros científicos» (palabras del Cuestionario oficial en las *Instrucciones metodológicas* aclaratorias). La persona avezada a discernir los varios grupos de entes o seres no caerá en la ingenuidad de homogeneizar las ciencias sin más, aplicando a los objetos de una procedimientos privativos de otra ; tratando, por ejemplo, la biología como si fuera una física o la psicología al modo de la fisiología. El desencanto que a la postre se origina de ese falso proceder, se traduce en una actitud injustificada de desdén hacia las ciencias que se resisten a esa tentativa de homogeneización, por la simple razón de que sus objetos son de índole distinta a los estudiados de preferencia por dicha persona.

6. Los entes reales y los entes mentales. — La división primaria del ser separa en su conjunto dos regiones : la de los entes reales y la de los entes mentales, llamados usualmente «entes de razón». *Ente real* es el que tiene existencia propia fuera de la mente ; este libro que estoy leyendo, el profesor que me da clase, la pizarra que tengo delante, la tiza que sostengo en mis dedos, son entes u objetos reales. Al considerarlos en actitud ingenua, les atribuyo una subsistencia extramental que les hace independientes de mi conocimiento, de tal suerte que, aun en el caso de no haberlos conocido o de dejar de conocerlos, también habrían existido y seguirían existiendo.

Naturalmente, esta caracterización del objeto real se resume en el rasgo de su trascendencia. A nadie le es lícito rechazarla, porque es la mera expresión del buen sentido en su espontáneo enjuiciamiento de las cosas; que ese juicio tenga o no tenga un fundamento filosófico, es un problema distinto cuya solución no se prejuzga aquí. Por tanto, el idealista no tiene derecho a quejarse; ya sabe de antemano que el realismo es la solución filosófica que se inclina del lado del sentido común. Pero cabalmente el idealismo empieza por situarse a conciencia enfrente de él.

En oposición a los entes reales están los entes irreales, que llamamos también entes mentales o de razón. *Ente mental* o *de razón* es aquel que carece de realidad propia fuera de la mente; un ensueño, un concepto, el centauro, el teorema de Pitágoras, el miriágono, la justicia, son entes u objetos de razón. Mientras su carácter negativo de irrealidad o no subsistencia extramental aparece muy claro en todos estos objetos, el carácter positivo de su dependencia respecto a la mente exige una pequeña aclaración provisional (a reserva de otra definitiva en lugar oportuno). Algunos de los objetos enumerados para ejemplo no dependen notoriamente de *mi* mente; el concepto de Dios, el teorema de Pitágoras o la justicia no son objetos que yo haya forjado o descubierto; los he aceptado de otras mentes y a su vez los volveré a comunicar, es decir, que fueron ya objetos antes de pensarlos yo y seguirán siendo objetos cuando yo deje de pensarlos. Pero esto no implica que subsistan fuera de la mente; siempre algún entendimiento debe pensarlos. Por lo menos, yo no acierto a concebir qué podría ser de tales objetos al situarlos fuera de toda mente (finita e infinita).

7. El no-ser. — El límite al concepto de ser es el no-ser. Este límite es, sin embargo, puramente ontológico, pero no óntico; en otros términos, el ser no encuentra su límite en el no-ser, porque el no-ser sencillamente no es. Con razón, el filósofo griego Parménides (siglo VI antes de J. C.) sentó como principio fundamental de la metafísica su tesis: «sólo el ser es; el no-ser no es». A pesar de lo cual la mente logra forjar una negación del ser que acuña en un concepto meramente negativo, al cual no corresponde un término extramental.

En algún sentido, el concepto de no-ser corresponde a un límite real del ser, a saber, en un sentido relativo. En sentido absoluto, el no-ser equivale a la nada y la nada no constituye límite real alguno. Pero en un sentido relativo el no-ser implica la privación o defecto de una cierta forma o modo de ser en un sujeto dado; por ejemplo, el defecto de la visión en el ciego o la privación de alas en el organismo del hombre. Aquí el límite cobra un sentido efectivo en su aplicación al ente privado de tal o cual cosa o cualidad; el concepto del no-ser relativo refleja ese límite objetivo y el entendimiento a base de él enuncia los juicios de carácter negativo. La importancia de estas disquisiciones elementales a propósito de los conceptos de la nada y del no-ser relativo se revela en su aplicación al problema ético-teológico del mal.

Ejercicios didácticos:

1. Prácticas para dilucidación de las varias acepciones implicadas en el uso de la palabra «ser».
2. Cítense objetos reales y otros mentales distintos

de los mencionados en el texto, y ensáyese introducir alguna nueva división en cada grupo de ellos.

3. Relaciónese con precisión las características de los entes reales y de los mentales con la trascendencia y la inmanencia de los objetos (que fué expuesta en el cap. IX de la TEORÍA DEL CONOCIMIENTO).

4. Contrapónganse acepciones de la palabra «no-ser» a sus correlativas de la palabra «ser».

5. Ejemplifique el profesor casos de extravío en el pensamiento científico originados del prurito de tratar como homogéneos objetos distintos a considerar en ciencias también distintas.

III

EL ENTE REAL

1. Dos sentidos de la realidad. — Acabamos de definir el ente real. Importa ahora señalar en él dos momentos o aspectos que se dan siempre juntos, si bien mentalmente se los puede separar. La prueba está en que designamos la realidad a veces por uno de estos dos aspectos y a veces por el otro. Si afirmo, por ejemplo, la realidad de Dios o pongo en duda la realidad de los elfos, me refiero notoriamente a la existencia de tales entes; quiero decir nada más que Dios existe y los elfos no existen. Realidad es entonces sinónimo de existencia. Pero si afirmo que la realidad de Dios es muy distinta de la del hombre o que la realidad del hombre es muy distinta de la de la piedra, ya no me refiero a la existencia de tales entes, sino a la estructura o modo peculiar de ser que poseen. Realidad es, en este segundo caso, sinónimo de esencia.

En todo ente real hay esencia y existencia a la vez. La existencia sin la esencia carece de sentido; todo ser u objeto existente es tal o cual (hombre, bestia, planta, etcétera), es decir, posee una u otra esencia. Por otra parte, la esencia sin la existencia se resolvería en un simple objeto mental, carente de la dimensión de la trascendencia. Esencia y existencia constituyen, pues, dos facetas o aspectos del ente real que, aunque distintos, se dan invariablemente unidos.

2. El ser de esencia. — *Esencia* es aquel aspecto del ente real en cuya virtud es tal o cual ente y se distingue de cualquier otro dotado de distinta peculiaridad. La esencia del hombre, por ejemplo, es lo que hace en cada uno de nosotros que seamos seres humanos y nos distingamos de los otros seres no humanos (piedras, plantas, bestias, etc.). La esencia de un ser está integrada por una serie de rasgos o de caracteres que determinan su interna estructura. Las estructuras ónticas son unas más complejas que otras ; y, cuanto más complejas son, mayor número de rasgos o determinaciones contienen. Así, la estructura de hombre aventaja en complejidad a la de la piedra ; hombre implica, por ejemplo, materia, extensión, peso, vida, sensibilidad, razón, etc., caracteres que sólo en parte se dan en la piedra. No todos los rasgos integrantes de una esencia son de igual rango ; los hay que son básicos o primarios en la estructura de la cosa, al par que otros son complementarios o secundarios. En el hombre, por ejemplo, la vida, la sensibilidad, la razón, son caracteres primarios ; pero la facultad de reír o la de hablar son rasgos secundarios o de complementación. Los rasgos integrantes de la estructura de un ser se reflejan en el concepto de este ser en forma de notas, cuyo conjunto determina el contenido conceptual respectivo (véase, a este propósito, lo que del contenido y de las notas de un concepto dijimos en la Lógica, cap. I).

Esencia vale tanto como lo que la cosa es, *quod (ali)quid est*. Por esto, en la terminología escolástica se la llama *quod quid est* y también, con un tecnicismo un poco bárbaro, *quidditas* (quididad).

La esencia de un ser refleja lo que hay en él de inteligible, de universal y de intemporal. La esencia no se descubre a la percepción sensorial, que se detiene en las exterioridades del objeto, sin penetrar en su interna estructura ; ésta sólo es accesible a la comprensión mental que, despreciando los detalles insignificantes y accesorios del objeto, logra adueñarse de su meollo o esencia. La esencia es, pues, una realidad que trasciende la experiencia y pertenece, por tanto, al mundo inteligible. Además, la esencia de un ser es compartida en común por los demás de la misma especie ; así la esencia de hombre es compartida por mí y los demás hombres. En la esencia encontramos, pues, una realidad universal como las que ya hemos definido (en el cap. X de la TEORÍA DEL CONOCIMIENTO). Por último, en cada ser la esencia refleja un modelo o arquetipo, que se reproduce asimismo en una pluralidad indefinida de otros ejemplares, sin que ninguno de ellos ni siquiera todos juntos agoten jamás las posibilidades de dicho arquetipo ; aun cuando, pues, un ente determinado sea temporal, su esencia transparenta siempre una Idea arquetípica de carácter intemporal.

3. EL SER DE EXISTENCIA. — Existencia de un ser es el hecho de estar realizado fuera de la mente o, si se quiere, aquel aspecto de su realidad en cuya virtud pertenece a la esfera de los objetos extramentales. Con esto sugerimos, más que definimos, lo que es la existencia ; porque la existencia es una realidad primaria que no se deja aprisionar en conceptos. Más fácil es mostrarla realizada o incorporada en las cosas que existen : yo, este libro, esa habitación, etc. La existencia está al alcance inmediato de nuestra percep-

ción, la cual, según se expuso en la PSICOLOGÍA (capítulo IV), únicamente se da de las cosas conocidas como reales, es decir, como existentes. Sin embargo, esta incorporación de la existencia a la esencia de un ser no ha de interpretarse en el sentido de que la existencia se añada a los rasgos o caracteres de su estructura como una determinación más; en tal caso, quedaría absorbida en la esencia. Lejos de esto, la existencia no agrega ninguna perfección a la esencia; sino que es la presencia pura y simple de la entidad de un ser fuera de la mente.

Conviene aclarar lo que se entiende por presencia extramental de un objeto. Berkeley ha definido la existencia como la presencia de un objeto en mi percepción. Aun omitiendo el resabio idealista de la definición, que consuena con su famosa frase *esse est percipi*, diremos ahora que la percepción no es el hecho *constitutivo* de la existencia de un ser, sino simplemente *manifestativo*. Podría objetarse que un ser que nunca se manifestase en la percepción, difícilmente podría ser afirmado como existente. Es verdad, siempre que esto se entienda en un sentido amplísimo, a saber, como la presencia actual o posible en mi percepción o en la de algún otro sujeto cognoscente. Con esta aclaración no se excluye la realidad de los objetos trascendentes, por ejemplo, del alma o de Dios, que nunca llegan a manifestarse en mi percepción.

En este aspecto de la realidad se fundan algunas propiedades del ser, como son la singularidad, la duración y la causación pasiva y activa. La singularidad tiene su raíz en la existencia, porque la esencia por su misma universalidad es indiferente a ser realizada fuera de la mente. Todo cuanto existe es singular; y nada más lo singular es existente. Algunos filósofos pensaron que la sola existencia individualiza el ser; sin llegar a tanto, por lo menos es lícito afirmar que la

singularidad es una propiedad resultante de la existencia. Otra propiedad radicada en la existencia es la duración del ser. Para los seres que usualmente aparecen en nuestra percepción, esta duración tiene un sentido temporal; tales seres empezaron a existir en un determinado tiempo y cesarán de existir en otro tiempo. Hay otra duración, la eterna, que es propia del ser divino. También la esencia es de sí indiferente al tiempo o a la eternidad; sólo la existencia de un ser concreta el sentido de la duración. Por último, una tercera propiedad derivada de la existencia es la causación, solamente activa en el ser eterno, pasiva y activa en los seres temporales. La causación pasiva es una consecuencia de la temporalidad; porque el ser temporal recibe en un momento dado de otro la existencia que no tenía ni pudo darse a sí mismo. La causación activa es la capacidad para producir efectos en otro ser. Solamente los seres reales producen variedad de efectos: el fuego quema, el escultor labra, la oveja pace, etcétera. Las esencias son de sí inoperantes. Pero, al realizarse la esencia en el ser individual, adquiere toda su eficacia. Entre los variados efectos que los seres reales son capaces de producir, está el de estimular los sentidos corporales del hombre y manifestársele en acto de percepción. Se comprende ahora perfectamente que la percepción, lejos de originar la realidad de un ser, es un resultado de esta existencia; a lo sumo, se la puede tomar como criterio que nos la manifiesta.

4. Especies de los entes reales. — La región de los entes reales es amplísima y muy diversificada, lo que permite constituir subregiones y aun dividir éstas

en otras ulteriores. Por de pronto, vamos a repartir los entes reales en las tres grandes esferas de los seres corpóreos, los seres espirituales o psíquicos y los seres trascendentes.

5. LOS SERES CORPÓREOS. — Los seres corpóreos se caracterizan por su vinculación a la materia y su aparición en el espacio. Su conjunto integra lo que llamamos «naturaleza» en el sentido corriente (aunque, en rigor, también la realidad espiritual es, en parte, natural). Esta subregión inmensa de los entes reales admite ulteriores divisiones ; una de las principales consiste en distinguir los cuerpos mismos o cosas y los fenómenos o manifestaciones energéticas de estos cuerpos. Entre los dos grupos de la división se da un paralelismo en cuya virtud a cada clase de cuerpos corresponde aproximadamente una clase de fenómenos. Sin pretensiones de sistematización científica, podemos ahora enumerar las siguientes clases de cuerpos :

a) los cuerpos celestes o astros que se mueven en las inmensidades del espacio,

b) el espacio, en el que están y se mueven todos los cuerpos y que es a la vez algo corpóreo,

c) la Tierra como uno de tales astros, que interesa especialmente por ser el planeta donde habitamos,

d) las piedras, metales y minerales, o sea, el conjunto de los seres inertes existentes en la corteza, en el subsuelo o en la atmósfera terrestres,

e) las plantas o seres vegetales que concretan las formas más elementales de la vida,

f) los animales de todas clases, o sea, el reino zoológico en toda su extensión, y

g) el hombre, en quien la naturaleza material culmina y colinda con la realidad espiritual.

Por su lado, los fenómenos se clasifican en astronómicos, geológicos, atmosféricos, físicos, químicos, biológicos, fisiológicos, etc.

Cada una de estas clases de entes reales es subclasificada a su vez en la ciencia respectiva que se ocupa de su estudio.

6. LAS REALIDADES ESPIRITUALES. — La segunda subesfera de la realidad está integrada por los objetos psíquicos o entes espirituales. Podemos definirlos así: las realidades vinculadas originariamente a un espíritu y que tienen una manifestación meramente temporal. Ambos caracteres poseen una significación ante todo negativa; con ellos se quiere dar a entender que la causación efectiva de lo psíquico no está en los cuerpos y que el espacio es indiferente a los fenómenos espirituales. Positivamente, la producción de lo psíquico es asignada a un alma o espíritu y el tiempo es representado como el marco en que se encuadra la realidad espiritual. Para mejor comprensión de estos caracteres, recuérdese lo que se dijo en el curso de PSICOLOGÍA a propósito de los hechos psíquicos y del alma (véase el cap. I y los capítulos de la Psicología racional).

Podría suscitarse la duda de si lo psíquico es inmanente y no debe figurar, por tanto, en la esfera de lo real. Hay aquí un pequeño equívoco a deshacer. Lo psíquico es, en verdad, inmanente a un sujeto; pero es trascendente al conocimiento de este sujeto o al de otro cualquiera, y esta trascendencia basta a asegurar su realidad. Los hechos psíquicos constituyen una realidad interior a un sujeto que los vive. Por lo demás, su trascendencia resalta claramente en aquellas formas de la espiritualidad que desbordan los estrechos límites de la vida psiquica individual.

Asimismo en la esfera de las realidades espirituales cabe distinguir subesferas o subregiones, de las que mencionaremos aquí, también sin propósitos de sistematización, tres principales:

1.° la realidad psíquica individual, encerrada en los límites de la conciencia personal o de un solo sujeto, en quien y para quien esta realidad transcurre; de ella nos hemos ocupado exclusivamente en la parte empírica del curso de PSICOLOGÍA;

2.° la realidad social, que se origina de la confluencia de las energías espirituales en el intercambio de unos hombres con otros, de la consiguiente potenciación de tales energías y de los espléndidos resultados de la misma. Se distingue de la realidad psíquica meramente individual por ser *impersonal*, es decir, no referible a un sujeto concreto, y *transubjetiva*, o sea, que rebasa la capacidad creadora de los sujetos individuales tomados uno a otro. La vida social en la variedad de sus facetas y en la multiformidad de sus maravillosas creaciones constituye una nueva realidad enteramente original y muy matizada. Se manifiesta, ante todo, en las formas concretas de la vida social en cuyo seno los individuos encuentran ambiente propicio para su desarrollo (familia, Estado, Iglesia, asociaciones voluntarias); además, en las creaciones colectivas que surgen al crecer e intensificarse la vida social (arte, ciencia, economía, sistemas políticos, vida religiosa, etc.) y, finalmente, en los productos objetivados y depersonalizados que las actividades sociales dejan tras sí como rastro (lengua, literatura, folklore, mitología, etc.), y

3.° la realidad histórica, que es la proyección en el tiempo de la vida espiritual, así individual como colectiva, con arreglo a una ley biológica de continuidad,

según la cual el presente de esta realidad se está haciendo o elaborando simpre en función de un pasado que gravita sobre él y de un futuro que se contiene en él como una de las posibilidades en germen. La libre voluntad del hombre, atemperándose al conjunto de las circunstancias y guiada con suavidad por el libre querer de Dios en un plano trascendente, realiza en cada momento alguna de aquellas posibilidades ; la cadena sucesiva y continua de tales realizaciones constituye la realidad histórica.

La realidad espiritual en sus tres dimensiones individual, social e histórica se halla en íntimo contacto con la esfera de los entes ideales o de razón. El espíritu, en efecto, es unas veces su creador, otras su portador o aun su realizador ; sea como fuere, los entes de razón viven en y por el espíritu, que los acoge, los comunica y los perpetúa.

7. Las realidades trascendentes. — Tanto los seres corpóreos como los espirituales caen bajo el dominio de la experiencia que en acto de percepción sensorial o consciente nos atestigua su realidad. Más allá de la experiencia están otras realidades, cuya existencia se nos revela a través de los fenómenos, actuaciones o efectos a los que dan origen. Es decir : de tales realidades llegamos a saber, no en acto de percepción inmediata, sino mediante inferencias o razonamientos que construimos a partir de los datos de experiencia inmediata. La notoriedad del punto de partida y la estricta legitimidad del razonamiento autorizan y obligan a aceptar la conclusión.

Tres son las realidades trascendentes, cuyo estudio incumbe a la metafísica especial, a saber :

1.° El mundo o universo, concebido como la totalidad de los fenómenos corpóreos; se le llama también *cosmos*. La experiencia muestra en cada momento aspectos o partes de esta realidad, pero nunca consigue abarcarla por entero. Sin embargo, su existencia se infiere por razonamiento, ya que estas varias partes o aspectos empíricamente conocidos requieren una totalidad en la que se den. De este objeto trascendente se ocupa la Cosmología.

2.° El alma o espíritu, concebida como el agente productor y la fuente viva de las energías espirituales, así de las que se manifiestan en el individuo como en la vida social y en la historia. De su existencia y naturaleza sabemos también por razonamientos simples y seguros que tienen su lugar en la Psicología racional (véase la PSICOLOGÍA, últimos capítulos).

3.° Dios, concebido como el origen a la vez de la realidad corpórea y de la espiritual. De Dios sabemos por sus efectos, que son las criaturas, cuya existencia resulta inexplicable sin apelar a un Principio supremo y creador que las origine. Aunque de Dios se ocupe filosóficamente la Teodicea, en lo que sigue aportaremos por incidencia algunas nociones aclaratorias al problema de su existencia y de su cognoscibilidad.

Kant ha proclamado la impotencia de la razón humana para conocer la existencia y naturaleza de las realidades trascendentes, que constituyen la verdadera «cosa en sí». En su opinión, el mundo, el alma y Dios son meras *ideas* que la razón forja inevitablemente, sin que esté en su mano comprobar jamás si a ellas corresponden auténticas realidades. Como éstas nunca se nos aparecen en la experiencia, de ellas sabemos solamente en cuanto interpretamos sus supuestas manifestaciones, actividades o efectos empíricamente asequibles mediante las formas *a priori* de la intuición y del pensamiento. El mun-

do, el alma y Dios son, a lo sumo, objetos trascendentales; pero su realidad trascendente se nos escapa por entero. (Para el cabal sentido de esta doctrina, recuérdese lo dicho a propósito del idealismo trascendental en la TEORÍA DEL CONOCIMIENTO.)

El error de Kant ha sido ya señalado en la distancia infranqueable que pone entre la cosa en sí y el objeto del conocimiento. Si se admite con él que la cosa queda transformada por efecto del conocimiento, es lógico afirmar que, cuanto más elaborado sea el conocimiento, mayor será la distancia que separe el objeto conocido de la realidad. Así las tres ideas de mundo, alma y Dios, las más complejas y elaboradas de la razón humana, carecen ya de toda correspondencia segura con la realidad. Pero, cuando se establece la verdadera naturaleza del conocimiento que, lejos de transformar la realidad, se limita a manifestarla desde fuera al espíritu, la argumentación kantiana se deshace como por encanto. La realidad de los fenómenos cósmicos, de las actividades psíquicas y de los efectos divinos está condicionada por la realidad del mundo, del alma y de Dios, no puramente en el orden lógico, sino en el orden ontológico. No sólo la existencia, sino aun la naturaleza, de estas realidades trascendentes, se nos transparenta claramente a través de razonamientos seguros y asequibles.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Analícese en sus rasgos o caracteres la esencia de algunos objetos reales (por ejemplo hombre, ave, pino, mármol, estrella, etc.).

2. Pónganse ejemplos de objetos reales en sus distintas especies y refiéranse estos objetos a las disciplinas científicas o filosóficas que los estudian.

3. Hágase un cuadro sinóptico que visualice la esfera de los objetos reales con las especies y subespecies de dicha esfera.

4. Ilustraciones histórico-doctrinales del profesor a la teoría kantiana de las ideas de la razón pura.

IV

LA POTENCIA Y EL ACTO

1. Los estados del ser real. — Hemos distinguido en el ser real los dos momentos o aspectos de la esencia y la existencia. Para su estudio más completo vamos ahora a señalar otros dos aspectos, la potencia y el acto, que, aunque distintos, se dan asimismo unidos. La realidad de ambos y su distinción se hacen notorias en la consideración estática y dinámica del ser real.

Los seres reales atraviesan estados diferentes. El agua, por ejemplo, se nos aparece comúnmente en estado líquido ; pero a las veces se presenta en estado sólido en el hielo, otras se vuelve vapor de agua, otras toma estado pastoso en los copos de nieve. El hombre atraviesa asimismo estados diferentes : sale de la niñez y de la infancia para entrar en la juventud, se vuelve luego hombre maduro, y decae por último en la vejez. El niño, el joven, el adulto y el anciano son estados del hombre ; lo mismo que el agua líquida, el hielo, el vapor y la nieve son estados del agua. No sólo el agua y el hombre se nos presentan en estados diferentes ; también los demás cuerpos de la naturaleza. Podemos incluso añadir que, hasta donde alcanza nuestra experiencia, todos los seres reales se nos aparecen

a veces en un determinado estado, a veces en otros diferentes.

Llamamos estados del ser real a los distintos aspectos o formas bajo las que un ser real se nos aparece. Estos varios aspectos se dan naturalmente no en simultaneidad, sino en sucesión ; siempre que un estado nuevo aparece, otro cesa. Si el hielo se derrite, se vuelve agua líquida, pero el hielo desaparece ; la madurez del hombre reemplaza a la juventud. Sin embargo, la pluralidad y la sucesión de estados diferentes no perjudica a la identidad del ser real, que se mantiene uno y el mismo bajo la variedad de las formas que va tomando. El mismo hombre, cada uno de los hombres, es primero niño, luego joven, más tarde adulto y, por último, viejo ; la misma agua es líquida o sólida o gaseosa o pastosa, según la temperatura. Así, los varios estados del ser real se nos aparecen como fases distintas de este ser en el decurso de su existencia.

2. Los cambios del ser real. — Cambio es el tránsito de un estado del ser real a otro estado que le sucede ; por ejemplo, el paso del agua líquida a vapor de agua, el paso de la infancia a la edad juvenil. En la naturaleza el cambio es tan real como los estados del ser ; la sucesión de estos varios estados en la identidad del ser es ya el cambio mismo. Con razón, en la Grecia clásica los primeros filósofos se maravillaron de los cambios tan frecuentes que experimentan los cuerpos y elevaron el cambio a fenómeno general de la naturaleza.

Aristóteles ha distinguido cuatro especies del cambio : 1.ª, el cambio de lugar o translación de un punto a otro del espacio, que se llama *movimiento local*, como cuan-

do voy de mi casa al Instituto o al Colegio ; 2.ª, el cambio en más o en menos, que se llama *aumento* o *disminución,* por ejemplo, al variar una persona su peso en unos kilos de más o de menos ; 3.ª, el cambio de cualidad o *alteración,* por ejemplo, al hacerse sabio el que era ignorante, y 4.ª, el cambio en la propia sustancia del ser que se vuelve otro, por ejemplo, al convertirse los trapos o la corteza del árbol en papel, a lo cual se llama *transformación* sustancial ; ésta implica la desaparición de una sustancia *(corrupción)* y la producción de otra *(generación).* El movimiento local es el más externo al ser ; propiamente no le cambia nada. El cambio cuantitativo y la alteración afectan al ser en sus accidentes o detalles ; en cambio, la generación y la corrupción afectan al ser real en su misma estructura. Es comprensible que los problemas ontológicos más espinosos se hayan planteado a propósito de esta última especie del cambio.

En Aristóteles la palabra «movimiento» es empleada en dos acepciones distintas: unas veces, en sentido restringido, para significar el cambio de un lugar a otro o movimiento local; otras, en sentido amplio, equivalente a cambio en general. Convendrá no perder de vista esta segunda acepción, que es la usada por él con más frecuencia, sobre todo al explanar en el próximo capítulo el argumento cosmológico para demostración de la existencia de Dios.

A las cuatro especies aquí enumeradas del cambio hay que añadir una quinta, a saber, la creación o producción total del ser *ex nihilo;* mientras en aquéllas el cambio sobreviene a un ser que es ya real, en la creación no hay realidad alguna preexistente. El concepto de creación fué desconocido de los filósofos paganos e introducido en la filosofía por los pensadores cristianos; ya en San Agustín encuentra un amplio desenvolvimiento.

Todo cambio empieza en un estado del ser, el que desaparece, y acaba en otro estado del ser, el que surge nuevamente. A estos dos estados, en cuanto referidos al cambio que media entre ellos, se les llama *términos*. El uno es el término inicial, que sirve de punto de partida (*terminus a quo*); el otro es el término final, en el que está el punto de llegada (*terminus ad quem*). Ambos son distintos y separados y se distinguen a su vez del cambio o fenómeno real de transición que tiene lugar del uno al otro.

3. LA EXPLICACIÓN DE LOS ESTADOS Y DE LOS CAMBIOS DEL SER REAL. — La filosofía en sus primeros tiempos ha encontrado dificultades insuperables para dar con una explicación satisfactoria de los estados y de los cambios del ser real. ¿Cómo un ser puede pasar de un estado a otro? Indudablemente, el cambio requiere algo permanente en el ser que soporta los dos estados, es decir, que en cierto modo contenga el término *a quo* y el término *ad quem*. El requisito queda cumplido en el movimiento local, en el cambio cuantitativo y en la alteración, donde un mismo sujeto ocupa primero un lugar y luego otro, o bien carece de una cualidad que luego adquiere o bien aumenta o disminuye su propia cantidad. Pero en la transformación sustancial no parece haber nada común entre la sustancia corrompida o destruída y la sustancia engendrada o nuevamente producida. ¿Cómo explicar el paso de agua a hielo, la transformación de la madera en papel, la transición del joven al hombre de edad madura?

Ante este enigma, los primeros filósofos adoptaron dos actitudes contrapuestas. Unos, en su preocupación por salvar la identidad del ser en la variedad de sus

estados y de sus cambios, negaron la realidad de unos y de otros y los redujeron a simples apariencias del ser, o mejor, a puro no-ser. En el fondo de las calidoscópicas variaciones con que la naturaleza se nos presenta, pensaron, hay una materia única, tal vez el agua o el aire o el fuego o el ser mismo. «Sólo el ser es», decía Parménides ; los varios estados y transformaciones del ser se reducen para él a meras ilusiones de los sentidos. Pero otros optaron por la solución antitética de negar la identidad del ser y afirmar, por otra parte, la realidad del cambio. «Nada es ; todo cambia», decía Heráclito. El ser supondría, añade, con su identidad, la permanencia de las cosas, que la experiencia desmiente a cada momento. El hielo ya no es agua ; el viejo ya no es niño ; el papel ya no es madera. Se trata de seres distintos ; o, por decir mejor, puesto que también estos seres cambian a su vez, el ser se desvanece en su realidad por falta de consistencia. Sólo el cambio rige por ley constante e inexorable de la naturaleza.

Durante cuatro siglos no hubo manera de resolver la dualidad de estas posiciones antitéticas. Fué Aristóteles quien aportó, por último, la solución, distinguiendo en el ser real dos principios distintos : uno permanente e invariable a través de los distintos estados que toma y de los cambios que atraviesa y otro que a cada cambio se pierde o sobreviene ; al primero le llamó *potencia* (δύναμις) y al segundo *acto* (ἐνέργεια). La potencia asegura la identidad del ser en la diversidad de sus fases o estados ; el acto, en cambio, explica las distintas apariencias que el ser va tomando a medida que se transforma de unos estados en otros.

4. Noción de potencia. — *Potencia* es aquel principio o elemento de un ser real por el cual es apto para sustentar su estado o forma presente y para recibir otros distintos. No se trata, desde luego, de un principio físico ni de un elemento químico, que se deje aislar por análisis; sino de un aspecto óntico que por abstracción mental cabe diferenciar de los demás aspectos, al modo de la esencia y la existencia. La potencia asegura la identidad y permanencia del ser a través de sus cambios, inclusive las transformaciones sustanciales, que sin ella resultan inexplicables. En el ser que cambia, precisa admitir un elemento común a los estados inicial y final del cambio; pues, si nada hubiera de común, se abriría entre ambos un abismo infranqueable. El paso de un estado a otro se produciría entonces a través del no-ser; la totalidad del estado inicial se desvanecería en el no-ser, sin dejar ningún rastro de sí, y, por otra parte, la totalidad del estado final aparecería de nuevo, es decir, surgiendo del no-ser. Pero, como ya observó Parménides, ninguna transformación termina en el no-ser; y, aun menos, del no-ser no se origina ninguna transformación. Para salvar, pues, la realidad del tránsito de un estado a otro y la realidad de los varios estados en los seres naturales, se pone en ellos una aptitud de sustentación de su forma o estado presente y a la vez de otros estados en los que es susceptible de ser transformado. Así se logra explicar con naturalidad estas transformaciones, gracias a que, como dijo Santo Tomás, en todo ser cambiante algo permanece y algo pasa *(omne quod movetur, quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit)*. En el trapo que se transforma en papel, por ejemplo, existe una aptitud para ser trapo y para

ser papel, como en el hielo existe la posibilidad de ser agua y en la bellota la posibilidad de ser encina. Así, los cuerpos nuevos en la naturaleza se originan de las posibilidades encerradas en los cuerpos que desaparecen ; el hombre adulto, por ejemplo, surge de la potencia existente en el niño o en el joven, la encina de la potencia de la bellota y el pollo o la gallina del germen contenido en el huevo.

5. División de la potencia. — Hemos definido aquí la potencia en su sentido auténtico, que la emparienta con la *posibilidad*. Pero, al objeto de circunscribir mejor la noción de potencia, conviene aquí contraponerla a otras acepciones también en uso.

Acabamos de describir la potencia *natural*. Por potencia natural de un ser entendemos la aptitud para sustentar o recibir un estado que es conforme y adecuado a las fuerzas naturales. Los ejemplos aclararán la definición. Así, en un huevo de gallina existe una potencia natural para ser pollo o gallina, pero no para ser avestruz ; en una bellota existe una potencia natural para ser encina, pero no para ser palmera ; en los trapos existe una potencia natural para ser papel, pero no para ser oro. La potencia natural de un ser resulta, pues, limitada a un cierto número de formas o estados ; el ideal de los alquimistas, que soñaron en lograr la transformación natural de todas las cosas unas en otras, se estrelló siempre en el fracaso.

Además de la potencia natural, todo ser encierra una potencia *absoluta* para recibir ilimitadamente cualesquiera estados o formas que no sean incompatibles con su naturaleza. La potencia absoluta equivale a la posibilidad lógica o mera no repugnancia entre dos con-

ceptos o entre dos notas de un mismo concepto. Al hombre no le repugna tener alas para volar; esto es, pues, de potencia absoluta del hombre, pero no de potencia natural.

Sólo Dios puede realizar la potencia absoluta en aquello que excede la potencia natural del ser; pues sólo Dios es capaz de obrar sin sujeción a las leyes naturales mediante el milagro. Por esto los teólogos admiten en los seres creados la potencia que ellos llaman *obediencial*, en cuya virtud son aptos para sufrir las transformaciones y recibir los efectos, a veces maravillosos, que Dios quiere originar.

Todavía es obligado contraponer otras dos acepciones de la potencia: la pasiva y la activa. Aquí sólo hemos hablado de la potencia pasiva o aptitud para recibir una determinada forma o estado. En filosofía, sobre todo en psicología, se habla a menudo de la potencia en sentido activo, que es la capacidad o poder de obrar en alguna dirección; los sentidos, la voluntad, el entendimiento, son potencias o facultades en esta segunda acepción. La potencia activa no es principio constitutivo del ser; antes bien, radica en un ser ya constituído, en el cual se halla a título de perfección accidental o complementaria. No nos interesa ocuparnos de ella en el presente capítulo.

6. NOCIÓN DEL ACTO. — *Acto* es el principio o elemento de un ser que realiza su forma o estado actual, y no otro. También este principio es óntico, y no físico. Puesto que la potencia contiene varias posibilidades a las cuales es indiferente y de las cuales sólo una puede ser realizada en cada momento, hace falta un principio realizador o determinante que concrete dicha posibilidad y excluya a las otras. El acto es el principio dis-

tintivo o elemento diferencial de unos estados respecto de otros; es aquello en cuya virtud el huevo es huevo y no es gallina, la bellota es bellota y no es encina, el trapo es trapo y no es papel. El acto no anula ni invalida las restantes posibilidades de la potencia, que continúan latentes; pero sí excluye su realización por el momento, a saber, mientras el acto se dé unido a la potencia y la contraiga a un determinado estado. El huevo no es pollo ni gallina, aunque pueda pasar a pollo o gallina cuando deje de ser huevo; la bellota no es encina, pero puede volverse encina dejando de ser bellota; el trapo no es papel, pero puede transformarse en papel al cesar de ser trapo.

Mientras la potencia es el elemento pasivo o receptivo del ser, el acto es el elemento activo o dinámico, es decir, la energía que confiere actualidad al ser en su estado y le mantiene en él. El acto complementa, pues, la potencia y le añade la perfección que resplandece actualmente en el ser. De aquí una nueva definición, que Santo Tomás prefiere a todas: *acto es lo que perfecciona a un ser.*

7. MODO DE LLEGAR AL CONCEPTO DEL ACTO. — Hemos llegado al concepto del acto partiendo del de potencia. Ábrese ahora un nuevo camino a aquel concepto en el examen directo de las perfecciones que rodean a un ser, cada una de las cuales requiere su acto propio. A este propósito, interesa observar que la naturaleza nos presenta una gradación ascendente de perfecciones desde los seres inferiores a los superiores, en cuya virtud éstos contienen las perfecciones de aquéllos además de las suyas privativas; así, el ser viviente realiza todas las perfecciones del ser material y además la

vida, el ser animal realiza todas las perfecciones del ser viviente a las que añade la sensibilidad y el movimiento, el ser humano suma a las perfecciones del ser animal la excelencia de la razón. Hay, pues, actos superiores y actos inferiores que corresponden a aquellos distintos grados de perfección. Los actos inferiores son susceptibles de recibir ulteriores perfecciones que los complementan y elevan hasta los actos superiores. En otros términos : el acto inferior es a su vez potencia para el acto superior ; así, el cuerpo material está en potencia para el acto superior de la vida, el ser viviente está en potencia para la animación, el ser animal está en potencia para la racionalidad. El escalonamiento de las especies y de los géneros que establecimos en la LÓGICA (véase, por ejemplo, el Árbol de Porfirio, cap. I, núm. 10) refleja bastante bien esta gradación del ser real.

La potencia del acto inferior para elevarse a superior debe entenderse en abstracto, y no en concreto. El animal, concretado o realizado ya en bestia, carece de potencia natural para transformarse en hombre, como el ser viviente realizado ya en planta carece de aptitud para el ser animal. Pero la esencia abstracta de viviente admite la ulterior determinación de la animalidad, como la esencia abstracta del ser animal es susceptible de perfeccionarse con el rasgo añadido de la razón.

En cada ser real están concretadas, pues, una serie de perfecciones, en tanto mayor número cuanto más elevado está el ser en la jerarquía natural. La consideración de tales perfecciones será un camino apropiado para conocer la naturaleza y excelencia del acto que les es propio.

8. División del acto. — El criterio para la división del acto está tomado precisamente de la distinción entre las varias clases de perfecciones que cabe discernir en el ser real, que esquemáticamente se reducen a tres : la existencia, la esencia y los accidentes. De donde resultan tres especies de actos : acto entitativo, acto primero y acto segundo.

Llamamos *acto entitativo* a aquella perfección básica del ser por la cual éste se halla realizado fuera de la mente y posee una existencia. Por este acto entitativo cada hombre real se distingue, por ejemplo, de la pura Idea de hombre en que es una singularización y concreción extramental de dicha Idea y se distingue a la vez numéricamente de otro individuo humano.

Acto primero o esencial es aquella perfección o aquel cúmulo de perfecciones en cuya virtud el ser real es constituído en una determinada especie, por ejemplo, de hombre, de caballo, de planta, etc.

Acto segundo o accidental es cada una de las perfecciones complementarias sobrevenidas a un sujeto concreto ya constituído en su ser real ; así, la robustez, la destreza, la ciencia, la virtud, son perfecciones accidentales del hombre.

Cada ser real se constituye y se mantiene en su realidad específica de tal o cual ser por un acto entitativo y un acto primero únicos, a los que acompaña una variedad de actos segundos o perfecciones accidentales.

9. Superioridad del acto sobre la potencia. — El acto y la potencia se reparten la región del ser real a título de principios constitutivos de carácter ontológico, de suerte que todos los entes reales, por lo menos los que caen bajo nuestra experiencia, constan de acto

y potencia. Sin embargo, aunque distintos entre sí, son inseparables y se ordenan recíprocamente el uno al otro; ni el acto puede existir sin la potencia, ni ésta es nada sin el acto que, al completarla, le confiere realidad. Una consecuencia de esta reciprocidad es que el acto y la potencia de cada ser se contienen bajo un mismo género: si el ser, por ejemplo, es una sustancia, su acto y su potencia son de índole sustantiva; si el ser es un accidente, el acto y la potencia son accidentales.

En su relación recíproca, sin embargo, el acto y la potencia no guardan paridad; antes bien, el acto es superior a la potencia. Hemos hecho el acto sinónimo de perfección; a su vez, la potencia es sinónimo de imperfección. La imperfección de la potencia no llega a tanto que equivalga a un no-ser, a la pura nada; pero, en comparación con el acto, es un no-ser relativo. El acto, en cambio, es ser y, encima, da el ser a la potencia. La potencia, pasiva de sí por naturaleza, no pasa a realidad a no ser por el acto. Una potencia que jamás fuese actuada, no tendría valor alguno; sería, en verdad, pero sería como si no fuese. La potencia es, pues, subordinada al acto; ella es para el acto, recibe su realidad por causa del acto y sólo existe en unión con el acto.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Ponga el alumno ejemplos de seres naturales (madera, trigo, sabandija, etc.) y señale estados diferentes de ellos que conozca.

2. Cite los cambios posibles de cada uno de dichos seres, ajustados a sus posibilidades naturales.

3. Analice en varios objetos concretos las perfecciones que les son inherentes y señale su acto entitativo, su acto primero y varios de sus actos segundos.

4. Complete el profesor con ampliaciones históricas la doctrina del acto y de la potencia.

V

MODOS DEL ENTE

1. NOCIÓN DE LOS MODOS DEL ENTE. — Hemos descubierto en la existencia y la esencia, en la potencia y el acto, los principios constitutivos del ente real. La presencia y combinación de esos varios principios se refleja en la perfección del ente, que puede alcanzar grados distintos según la presencia o deficiencia del acto o de la potencia por una parte, y, por otra, según el modo de unión entre la esencia y la existencia. En las matizaciones del ente real así originadas consisten los modos del ente.

En un sentido amplísimo, por modos del ente se entienden todas sus especies y variedades. Aristóteles catalogó los modos del ente por las posibles maneras de ser entendido y predicado, que redujo a cuatro grupos: el ser por esencia o por accidente *(per se o per accidens)*, el ser según las categorías, el ser verdadero y el ser falso y el ser según la potencia y el acto. Por razones de claridad y de sistema nos desentendemos de la enumeración aristotélica y nos limitamos a la esfera del ente real, considerado en sus principios intrínsecos.

En este sentido restringido, definimos los modos del ente como las variedades del ente real originadas de la presencia o ausencia de la potencia y el acto y de la composición o no composición de la esencia y la existen-

cia. Distinguimos dos modos principales, a saber, el ente actual y el posible, y subdividimos el primero en ente necesario y contingente. La exposición de estos cuatro modos del ente brindará la oportunidad para esclarecer cuatro conceptos ontológicos importantes, que son los de la actualidad, posibilidad, necesidad y contingencia.

2. El ente actual. — Partimos de la noción del ente actual, el más asequible de los cuatro. Ente actual, o ser en acto, es sinónimo de ente existente o que posee la existencia ; el libro que tengo delante, yo que lo leo, la silla en que me siento, el amigo con quien hablo, somos entes actuales. La actualidad es el modo de ser mío y de todo cuanto ahora me rodea ; no hay otro modo de ser tan comprensible como éste.

El ente actual, por lo menos el que me es asequible en la experiencia, resulta de la composición de los cuatro principios ontológicos, del acto y la potencia por un lado, de la esencia y la existencia por otro. En poseerlos estriba su perfección, que le hace aparecer como el ente por excelencia, aquel en el que pensamos con sólo nombrarlo. Sin embargo, la denominación la toma de uno de ellos, el acto, en cuya virtud el ente es completo y acabado. La existencia, que hemos usado para definirlo, es una mera resultancia de la realización de la potencia por el acto. Al informar el acto a la potencia, el ente se constituye en su realidad, no sólo en la realidad de su esencia, sino a la vez en la de su existencia. Por lo mismo, el acto, el elemento más noble de los cuatro, se toma para designar este primer modo del ente.

Ya veremos que hay un ente actual, Dios, de quien no vale la descripción que antecede. Cabalmente por esto hemos limitado su validez a los entes asequibles en nuestra experiencia, de la cual es preciso partir siempre en la consideración del ente real.

3. EL ENTE POSIBLE. — Por contraste con el ente actual, definimos el ente posible como el ente no existente, pero con aptitud para existir; los hombres que nacerán mañana, el próximo eclipse de sol o de luna, la cosecha del año que viene, son realidades nada más posibles. Todavía no son, pero están camino de ser. Con esta definición separamos el ente posible del actual, entendiendo los dos en su sentido estricto; si en un sentido más lato caracterizamos el ente posible por la simple aptitud para existir, entonces todo ente actual, incluso Dios, es a la vez posible. Pero ambos conceptos adquieren mayor nitidez si se los mantiene en su acepción rigurosa; y así vamos a emplearlos.

Ante todo, resalta en el ser posible su irrealidad. ¿Con qué derecho, entonces, lo estudiamos como un modo del ser real? Sencillamente, a título de fase previa (o póstuma) del ser actual. Diríamos que el ente posible traza el límite en que comienza y termina la actualidad del ente real. Pues al ente posible le falta cabalmente el elemento del acto, y con él el de la existencia; desintegrado el acto de la potencia, queda el ente reducido a su ser de esencia en pura posibilidad. En rigor, el ente posible no pertenece ya a la esfera de los entes reales, sino a la de los entes ideales; pero, por su referencia al ente actual en el que es susceptible de convertirse, constituye la anilla de enlace entre las dos esferas.

4. La posibilidad. — La consideración abstracta del ente posible en su modalidad característica conduce a la idea de posibilidad. *Posibilidad* es la aptitud de lo no existente para existir o realizarse. Puede ser referida a un ente actual, y es entonces la aptitud de este ente para transformarse en otro distinto; por ejemplo, la aptitud de la madera para ser convertida en un mueble o la del huevo para cambiarse en pollo. O puede también ser considerada aparte de todo ser actual en puro pensamiento; por ejemplo, la posibilidad de un estado de paz universal y permanente entre los hombres.

Conviene distinguir varias especies de posibilidad. Mencionaremos, ante todo, la posibilidad pura, que los autores llaman *absoluta o intrínseca;* es de orden lógico-ontológico y consiste en la mera compatibilidad de dos conceptos, o mejor, de los objetos a que tales conceptos se refieren. Basta con que éstos no se repelan entre sí para que constituyan un objeto ideal, susceptible de ser pensado por la mente; por ejemplo, una montaña de oro, un mundo distinto del actual, etc. Los posibles puros son infinitos en número; la mente humana puede llegar a pensar muchos de ellos, aunque no a agotarlos.

Las raíces de la posibilidad de los seres exceden notoriamente el poder del hombre, que sólo puede llegar a conocerla en parte; hay que buscarlas, pues, en Dios. Los autores discuten qué aspecto o virtud divina constituye a las cosas en su posibilidad intrínseca; y, mientras unos señalan como tal la omnipotencia (Ockham y los nominalistas), otros prefieren la voluntad (Descartes) y otros la inteligencia (los neoplatónicos). Con esto quieren decir sencillamente que las cosas son en sí posibles, o porque Dios puede hacerlas o porque quiere que sean posibles o porque las conoce como tales. Estas interpreta-

ciones de la posibilidad no parecen andar en lo cierto; antes bien, la raíz última de los puros posibles parece estar en la imitabilidad o participabilidad de la esencia divina. De tantas maneras como la realidad divina puede ser imitada o participada por los demás seres, tantos son los puros posibles; se comprende a primera vista que éstos sean infinitos en número. En definitiva, la realidad divina origina las infinitas esencias posibles de las cosas, al igual que, como luego veremos, origina también la serie íntegra de las existencias.

Hay otra posibilidad, que es la *extrínseca o relativa.* Adviene a la posibilidad absoluta por la acción de un ser exterior capaz de producir el ente en su actualidad. Una superficie de tierra, por ejemplo, sugiere una posible cosecha de trigo; la acción del agricultor, al roturar y sembrar la tierra, convierte el posible intrínseco en relativo. Un bloque de mármol encierra una posible estatua; esta posibilidad se hace extrínseca, en cuanto el bloque es referido a un escultor capaz para labrarlo. Dijimos de la pura potencia que jamás puede pasar por sí al acto; necesita, pues, de una causa actuante extrínseca al ser y dotada de eficacia suficiente para conferirle la actualidad que le falta. Esta simple consideración aclara las ideas de posibilidad intrínseca y extrínseca. Mientras la primera es la simple compatibilidad de dos cosas o de dos conceptos, la segunda precisa de una acción eficiente. Ni siquiera es obligado que la acción se produzca; basta con que pueda producirse y, a consecuencia de ella, originarse la cosa en su ser actual.

La posibilidad relativa es, a su vez, próxima o remota. Es próxima, cuando en la causa eficiente están dadas todas las circunstancias para que pueda producir la cosa en su actualidad; es remota, cuando dicha causa no reune todavía tales circunstancias, pero está

en camino de llegar a reunirlas. Por ejemplo, un hombre casado está en posibilidad próxima de ser padre, pero un niño está en posibilidad remota; un aprendiz de músico está en posibilidad remota de componer una magnífica sinfonía, pero un maestro compositor está en posibilidad próxima.

El estudio metafísico-teológico de la posibilidad relativa ha dado pie a elucubraciones muy sutiles y ha enzarzado a los filósofos escolásticos en discusiones interminables, que tuvieron su auge en los siglos XVI y XVII. En ellas se trataba de explicar el tránsito de los puros posibles a realidades futuras en relación con el saber y la omnipotencia de Dios, para lo cual precisa admitir un decreto o acto libre emanado de la voluntad divina que elige cuáles posibles se realizarán en el tiempo y cuáles no se realizarán jamás. El punto álgido de la disputa estriba en la explicación de los futuros libres, como son la mayoría de los actos humanos, en los que la acción del querer divino debe conjugarse con la eficiencia de la voluntad sin detrimento de la libertad, so pena de incurrir en el error de Lutero y de los protestantes en general.

5. LO IMPOSIBLE. — Lo imposible es el límite inferior o negativo de la posibilidad, así como el ser actual es su límite superior o positivo, es decir, por superación, de suerte que la esfera del ente posible se interpone entre el ente actual y la nada. La pura imposibilidad coincide, en efecto, con el no-ser absoluto o la nada. Carece, pues, de sentido hablar del ente imposible; lo imposible se define por la repugnancia entre dos conceptos que se excluyen y destruyen el uno al otro y así no puede cuajar en realidad, ni siquiera de orden ideal. Lo imposible no sólo no *es*, sino que, en rigor, tampoco puede ser pensado. Un círculo cuadrado o una materia inextensa ni existen ni pueden existir; y, hablando con propiedad, un pen-

samiento de tales objetos carece de consistencia. Podemos, sí, nombrar en conexión el círculo y el cuadrado, la extensión y la materia, y aun probar de referir a ellos nuestra actividad mental en un esfuerzo por atar ambos pensamientos sueltos ; pero irremediablemente sobreviene el fracaso y no resulta ningún pensamiento inteligible, es decir, ningún auténtico pensamiento. Lo imposible es también ininteligible y, por tanto, no es susceptible de ser pensado.

Hay un imposible relativo a la capacidad de un ser determinado ; por ejemplo, a un hombre rústico y analfabeto le es imposible escribir un tratado sobre el cálculo infinitesimal y a un elefante le es imposible atravesar volando el océano. Pero estas cosas, si dejamos de referirlas al analfabeto o al elefante, son en sí posibles. Todo imposible absoluto lo es a la vez relativamente, pero no todo imposible relativo lo es a la vez absolutamente, como se ve en los ejemplos puestos ; lo que para unos seres es imposible, tal vez para otros seres resulte posible. Un buen matemático es capaz de escribir sobre el cálculo infinitesimal el tratado que para el rústico es imposible ; un aviador es capaz de sobrevolar el océano, aunque el elefante no lo pueda hacer.

Hemos señalado en lo imposible el límite negativo de la posibilidad. Entiéndase, sin embargo, que de la mera posibilidad a la pura imposibilidad, que es la nada, media una distancia apreciable. En primer lugar, el ente posible se entiende perfectamente y la nada es ininteligible. Además, los entes posibles se distinguen unos de otros : una montaña de oro no es un hombre alado ni un mundo distinto del actual ; en la nada, en cambio, no hay distinción posible. En

tercer lugar, lo posible puede convertirse alguna vez en actual, lo cual no cabe siquiera pensar de lo imposible. En suma, las zonas del ente actual y del ente posible están perfectamente deslindadas entre sí; y ambas, del confín tenebroso de la nada.

Subrayamos una vez más el carácter negativo de la imposibilidad, para soslayar la socorrida objeción que a veces se hace contra la omnipotencia divina al señalarle un límite en la imposibilidad. Se suele cometer a este propósito una falta de propiedad en el lenguaje. Es inexacto afirmar que Dios no puede hacer lo imposible; debiera rectificarse la frase, diciendo que lo imposible, siendo la propia nada, carece de toda posibilidad intrínseca para ser realizado por quien sea.

6. El ente contingente. — Entre el ente posible y el ente actual se da una relación hasta cierto punto reversible, toda vez que el ente posible puede hacerse actual y el ente actual puede perder su actualidad y volver a la posibilidad de la que salió; así los hombres posibles pueden nacer mañana y los hombres actuales pueden dejar de existir. La mezcolanza de potencia y acto, en que el ser actual consiste, no excluye la eventual disociación de los dos principios constitutivos y, si el acto llega a disociarse de la potencia, la existencia del ente se reduce a la nada y la esencia se evapora en idea. En esta eventualidad, a la que todo ente actual está expuesto en la naturaleza, radica su contingencia.

Ente contingente es el ente actual, en cuanto es susceptible de perder su actualidad. Los autores prefieren definirlo así: el ente indiferente a ser o a no ser, de suerte que, si es, puede no ser. La noción de ente contingente y la de ente necesario se obtiene mejor por la consideración de la esencia y la existencia que por la

de la potencia y el acto. Ente contingente es aquel cuya esencia es indiferente a existir o a no existir; he aquí lo que los autores quieren significar con la anterior definición. Por esta indiferencia a existir o a no existir, los seres contingentes han tenido un comienzo en el tiempo y puede que tengan un fin. Hubo un tiempo en que no existieron; siendo su esencia indiferente a existir, carecieron de existencia hasta que por la acción de un ser exterior fueron puestos en ella. Tampoco permanecerán indefinidamente en la existencia; alguna vez, en la sucesión de los tiempos, por destrucción de una causa exterior o por interna disolución dejarán de existir y su esencia volverá a quedar reducida a pura idea.

De esta última afirmación excluimos las sustancias espirituales, el alma entre ellas, que son incorruptibles por naturaleza. Sin embargo, también estos seres se hallan afectos de una radical contingencia, no sólo porque empezaron a existir en el tiempo, sino porque en orden a la omnipotencia divina son susceptibles de aniquilamiento. Dios, que les dió el ser, podría también quitárselo.

La contingencia aquí definida es la ontológica, que afecta de raíz a la existencia de los seres actuales en su relación con el ser necesario, que precisaremos en seguida. También los fenómenos del mundo real y las leyes vigentes en la naturaleza participan de la misma. Hay otro tipo de contingencia en los actos libres del hombre que la voluntad es indiferente a poner o no poner; es una contingencia de segundo grado, es decir, relativa a un ser ya de sí contingente, como es el hombre. De ella nos hemos ocupado en la PSICOLOGÍA a propósito de la libertad.

La noción de contingencia se aclara enormemente en su cotejo con la noción de necesidad (de la que nos hemos ocupado en la Teoría del Conocimiento, cap. IV, núm. 7, al que nos remitimos por entero a propósito de los conceptos de ente contingente y de ente necesario).

7. El ente necesario. — En el ente actual, tal como acabamos de considerarlo, se descubren a primera vista imperfecciones, que dimanan de la doble composición de potencia y acto, de esencia y existencia. La potencia es de sí imperfecta y contagia su imperfección al ser actual, en el que hay siempre un margen de posibilidad que le inclina a no ser; por otra parte, la esencia es indiferente a existir o no, es decir, es separable de la existencia. Esta doble imperfección del ente actual es cabalmente la raíz misma de su contingencia.

En oposición al ser contingente se define el *ser necesario* como aquel que existe de tal modo que no puede dejar de existir. En él la esencia y la existencia son una sola realidad, en la que ambas se identifican sin distinción posible. La naturaleza de este ser incluye la existencia, sin que, por tanto, sea indiferente a existir o a no existir; antes al contrario, de sí está determinado a la existencia. El ser necesario carece de toda posibilidad para no ser; no sólo es, sino que siempre fué y seguirá siendo. Ni tuvo comienzo ni tendrá fin; la medida de su existencia no es el tiempo, sino la eternidad, por la que todo su ser y toda su vida le están presentes actualmente en un solo instante único e inacabable.

La idea del ser necesario incluye, por lo menos, una doble perfección, porque excluye a la vez la composición de potencia y acto y la de esencia y existencia.

Carece de potencia o posibilidad para dejar de ser; posee solamente acto, y el más perfecto de los actos, porque no admite mezcla de potencia. En este aspecto se le define como el *acto puro o supremo*. Además, la identificación de esencia y existencia le quita toda intrínseca división; el ente necesario es, en este otro aspecto, el *ente simplicísimo*. En él se realiza, pues, la máxima perfección entitativa, desde cualquier punto de vista en que se le considere; no hay inconveniente en llamarle el *ente perfectísimo*. A este ser necesario, que es a la vez acto puro, realidad simplicísima y ente perfectísimo, le nombramos de ordinario con una palabra más breve: *Dios*.

8. El argumento ontológico. — La idea del Ser necesario es, como se ha visto, perfectamente concebible; pero ¿corresponde a una auténtica realidad? En otros términos: ¿existe Dios? La elaboración y posesión de esta idea no constituye por sí sola una garantía de objetividad, porque también la idea contraria es concebible. En efecto, el ateo teórico llega a pensar la irrealidad de Dios y a enunciar este pensamiento. *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* ¿Tendrá tal vez razón el ateo?

San Anselmo (siglo XI) inventó un argumento con el que pretende demostrar que, si Dios puede ser concebido, ha de existir forzosamente; la posición del ateo sería, pues, insostenible por contradictoria. Esta audaz tentativa para inferir de la sola idea de Dios la existencia real de Dios implica un salto del orden lógico al orden ontológico; por lo cual se le da el nombre de *argumento ontológico*. Hélo aquí, reducido a esquema: La idea de Dios es la del Ser perfectísi-

mo, superior en perfección a cualquier otro ser. En ella debe estar incluída la existencia, que es también una perfección. Pues, si no estuviese incluída, cabría pensar otro ser más perfecto aún, a saber, que además incluyese la existencia. Es decir, que si la idea de Dios no nos representase un ser real, envolvería una contradicción, pues correspondería a un Ser perfectísimo (por definición) y a un ser no perfectísimo (por defecto de la existencia). Dios es, pues, un ser real, desde el momento en que su idea cabe en nuestra mente.

El argumento ontológico impresiona de verdad ; pero, cuando se le examina en detalle, se ve que carece de fuerza demostrativa. Ya Santo Tomás lo desechó por ineficaz. Modernamente ha sido señalado su defecto, consistente en tomar la existencia por una de tantas perfecciones o notas que pueden integrar la esencia del ser. La existencia no es, en rigor, una perfección, sino la simple realidad de las perfecciones del ser ; no añade, pues, nada a la esencia, salvo el hecho de existir. Tan perfecta es la esencia de un ser real como la de un ser posible ; sólo el hecho de la existencia las separa. Con razón se ha objetado que diez duros existentes no son más ni menos perfectos que diez duros inexistentes ; solamente que aquéllos existen y éstos no. El hecho de la existencia no puede ser descubierto por simple análisis de conceptos, apriorísticamente ; antes bien, ha de ser registrado empíricamente en acto de percepción inmediata o ha de ser inferido, a partir de realidades inmediatamente percibidas, por vía de demostración *a posteriori*.

9. El argumento cosmológico. — Éste último es el camino seguido por los filósofos escolásticos de orientación aristotélico-tomista. Parten de la afirmación de los seres contingentes al alcance de la propia experiencia y consideran en ellos su existencia, cuyo primer origen acaban por descubrir en el Ser necesario. Pues el ser contingente, no teniendo en sí mismo la razón de su existencia, ha de ser producido en la existencia por otro ser. Éste, a su vez, será un ser contingente o no; si es un ser contingente, ha de ser producido en la existencia por otro ser, y así indefinidamente. Una de dos cosas ha de resultar: o bien los seres contingentes son producidos originariamente en el ser por un ente no contingente, es decir, por el ente necesario, o bien ha de existir una serie infinita de entes contingentes. Pero una serie infinita de entes contingentes es imposible, porque la serie entera es indiferente a existir o a no existir, lo mismo que cualquiera de sus miembros; y no se concibe cómo podría haber comenzado a existir, pues debería haber recibido la existencia de un ser ajeno a toda la serie. En definitiva, pues, el ente necesario es la única explicación plausible a la serie de los entes contingentes; y, toda vez que la experiencia nos atestigua la realidad de estos entes, no podemos dudar razonablemente de la existencia del Ser necesario.

Este argumento ha sido llamado *cosmológico*, porque arranca de la consideración del cosmos o multitud ordenada de los seres existentes. Su eficacia demostrativa depende de la validez del principio de causalidad, que será establecida en el último capítulo; la existencia de Dios, en efecto, es afirmada como causa u origen de la existencia de los demás seres.

El argumento cosmológico fué conocido ya en la Antigüedad: Anaxágoras (siglo v a. de J. C.) parece haber sido su inventor. Aristóteles lo desarrolló en forma rigurosa por referencia al hecho universal del movimiento o cambio de los seres naturales. Un magnífico despliegue del mismo nos lo ofrece Santo Tomás de Aquino en sus famosas cinco vías demostrativas de la existencia de Dios, a saber: 1.ª, de las cosas movidas al Primer Motor; 2.ª, de los seres causados a la Causa Primera; 3.ª, de los seres contingentes al Ser necesario; 4.ª, de los seres imperfectos al Ser perfectísimo, y 5.ª, del mundo ordenado al Ordenador del mundo. Como se habrá observado, la prueba de la existencia de Dios por la de los seres contingentes constituye nada más una versión del argumento cosmológico, que en Santo Tomás cristalizó en la tercera de las cinco vías. En rigor, no hay un solo argumento cosmológico, sino varios, que coinciden en partir de la constatación empírica de los seres actuales para elevarse por razonamiento hasta la realidad de Dios.

Kant ha pretendido invalidar estos argumentos, alegando que su eficacia demostrativa está condicionada por la categoría de la causalidad, que el hombre aplica como una pura forma mental *a priori*. Es decir, que, según él, la causalidad vale en el orden trascendental a título de requisito imprescindible en nuestro conocimiento y explicación de los objetos empíricos; pero no estamos autorizados para transferirla a la realidad trascendente al conocimiento o cosa en sí, que cae más allá de la experiencia. Pero le falta razón a Kant para reducir la causalidad a una pura forma mental; como veremos próximamente, la idea de causa traduce una relación real y muy general en las cosas, que nuestra mente se limita a descubrir e interpretar.

Ejercicios didácticos:

1. Ejemplos de entes actuales y posibles, contingentes y necesarios, en sus diferentes matices (omitidos los ejemplos del texto).
2. Muéstrese, a base de los ejemplos, en qué forma se dan en tales entes los principios de existencia y esencia, potencia y acto.
3. Cotéjense las ideas de actualidad, posibilidad,

contingencia y necesidad para establecer sus recíprocas relaciones de compatibilidad u oposición, de semejanza o de diversidad.

4. Ampliaciones histórico-doctrinales del profesor a los argumentos ontológico y cosmológicos para demostración de la existencia de Dios.

VI

LOS ENTES DE RAZÓN

1. Noción y clases del ente de razón. — Terminado el estudio del ente real, pasamos al del ente de razón. Hemos definido ya el ente de razón (véase el cap. II, núm. 6) como aquel que carece de realidad fuera de la mente o cuyo ser subsiste por entero en la mente. La dependencia respecto de la mente es el carácter distintivo del ente de razón que lo separa del ente real. Así como de éste creemos que, aun cuando no fuese conocido, sería igualmente y que, al dejar de ser conocido, sigue subsistiendo en su auténtica realidad, el ente de razón se nos aparece tan estrechamente vinculado al pensamiento que todo su ser consiste en ser pensado. Ni siquiera se nos alcanza en qué podría consistir el ente ideal si dejase de ser pensado absolutamente por todos los seres pensantes. Fuera de toda mente (finita e infinita), su ser se desvanecería en la nada.

Distinguimos en la esfera de los entes de razón dos grupos principales. Unos son meramente descubiertos o hallados por la mente humana, que se limita a conocerlos y examinarlos; los llamamos *entes ideales*. Otros son forjados o creados por ella; tales son los *entes ficticios*.

2. LOS ENTES IDEALES. — Ente ideal es el ente de razón que posee su entidad con independencia del sujeto individual cognoscente; por ejemplo, el dinosaurio, el miriágono, la justicia. Estos objetos son meras ideas, que no encontramos realizadas fuera de la mente. Sin embargo, yo no las he forjado, ni las ha forjado el profesor que me las transmitió, ni las ha forjado ningún hombre individual. Valen transindividualmente; los varios sujetos cognoscentes se limitan a acogerlas, a contrastarlas, a comunicárselas. Son pensamientos dados al sujeto pensante; pero son en sí, es decir, con independencia de este sujeto.

Adviértese ahora en qué discrepa el ente ideal del ente real y en qué coincide. El ente ideal carece de existencia, es decir, de presencia extramental; su estar presente consiste siempre en estar presente a uno o varios sujetos que lo piensan. En cambio, posee el ser de esencia; pues consiste en algo, muestra una naturaleza peculiar y se deja analizar en una pluralidad de rasgos o caracteres. El miriágono, por ejemplo, consta de dos rasgos: polígono (género próximo) y diez mil lados (diferencia última); ésta es su esencia. También el animal prehistórico que llaman dinosaurio tiene su esencia o estructura que los paleontólogos describen; y lo mismo la justicia, cuya esencia es estudiada por los juristas. Esta esencia, sin embargo, no está realizada fuera de la mente, como en los objetos reales; consiste en un puro pensamiento o idea, no ciertamente arbitrario, sino dotado de una íntima estructura, que es lo que le hace ser un pensamiento *en sí*.

De esta naturaleza del ente ideal, que acabamos de precisar, se desprenden algunos rasgos peculiares, que

le son inherentes. Ante todo su *intemporalidad;* pues, a diferencia del ente real, no está vinculado a la materia, ni al espacio, ni siquiera al tiempo. El ente ideal no es eterno, porque la eternidad mide una especie de duración en la existencia, a saber, la del ente necesario; pero el ente ideal es sencillamente ajeno a la existencia, a la temporal como a la eterna; es, pues, nada más intemporal. En segundo lugar, su *universalidad;* el ente ideal, careciendo de existencia, no se realiza individualmente. Se mantiene, pues, en un plano de universalidad participable por una pluralidad indefinida de individuos. En fin, su *inteligibilidad;* pues su presencia mental consiste en ser entendido o comprendido intelectualmente. Los objetos ideales no son sensibles, sino suprasensibles; lo sensible es apariencia de lo individual, que está realizado materialmente fuera del sujeto que con sus sentidos lo conoce. Los objetos ideales no son así, sino de otro modo; son, pues, inteligibles.

Hay varias especies de entes ideales. Por de pronto, y sin ánimo de agotar su enumeración, registraremos aquí tres de ellas, que han sido ya estudiadas: las ideas arquetípicas, los objetos matemáticos y los valores.

Otras propiedades de los entes ideales podrían ser añadidas a las anteriormente descritas; pero éstas bastan para caracterizarlos. Ni es de extrañar que tales propiedades coincidan con las del ser de esencia (véase el cap. III, núm. 2); ya dijimos que los entes ideales poseen asimismo esencia o, aun mejor, que solamente poseen esencia. Rechazamos la descripción de algunos autores que atribuyen a los entes ideales una existencia, si bien intramental. En nuestra opinión, se extorsiona el concepto de existencia al contraerla al interior de la mente; lo existente es lo que tiene realidad fuera de la mente.

Muchos ponen las relaciones como una especie más de los entes ideales. Hay aquí una inexactitud. Las relaciones, como se dirá más adelante (v. el cap. XI), pertenecen unas a la esfera de lo real y otras a la esfera de los entes de razón; es inexacto, pues, englobarlas todas bajo esta última esfera. Es más: preferimos no constituir con las relaciones una especie aparte, pues las relaciones son los enlaces o conexiones internas a cada especie, lo mismo de entes reales que de entes ideales, por lo cual deben ser repartidas entre las varias especies y estudiadas a propósito de cada una. Estas consideraciones se aclararán mucho más, cuando estudiemos en su lugar oportuno la categoría de relación.

3. LAS IDEAS ARQUETÍPICAS. — Ideas arquetípicas son los tipos puros o modelos de las especies de entes actuales o posibles; por ejemplo, el tipo ideal de hombre, de caballo, de dinosaurio, etc. El hecho de que en la naturaleza las cosas no se presenten en estructuras caprichosas o arbitrarias que sean fruto del mero azar, sino que por series reproduzcan un cierto número limitado de formas que se van repitiendo indefinidamente, si bien con ligeras variantes individuales, permite hablar de formas típicas o arquetípicas. La coincidencia de todos los seres humanos en unos cuantos rasgos generales o comunes supone la forma típica de hombre, que cada ejemplar tiende a reproducir; y lo mismo dígase de la forma típica de caballo o de pino o de río, etc. No sólo es preciso admitir formas típicas de las especies de seres existentes o que han existido; también las hay de seres que ni existen ni han existido, pero podrían existir. Las ideas arquetípicas se identifican fácilmente con los posibles; ya dijimos que los entes posibles, algunos de los cuales no se realizan ni se han realizado, enlazan la esfera del ente real con la del ente ideal.

Los arquetipos de las cosas son puras ideas. Platón,

que fué su descubridor, vió claro que poseen una entidad independiente de la mente humana; pero, no acertando a explicarse cuál era su modo de ser, les otorgó subsistencia extramental. Así llegó a hipostasiar las ideas en un mundo suprasensible, distinto del mundo sensible que está al alcance de nuestra experiencia. Aristóteles, reaccionando contra la exageración de su maestro, negó las ideas arquetípicas; para él no hay más que las esencias realizadas en los individuos. A lo sumo, la mente individual, al descubrir el substrato óntico común a la pluralidad de los individuos pertenecientes a una misma especie, elabora un concepto que representa la esencia común, universal y abstracta. Bien está; pero este concepto no es la idea arquetípica, sino su reproducción mental. El hombre no lograría forjarse conceptos de las esencias ideales de las cosas, si las cosas no reflejasen con innúmeras variantes sus modelos o arquetipos; la mente capta en conceptos dichos modelos o arquetipos a través de las cosas. Los arquetipos son distintos de las cosas individuales y también de nuestros conceptos que son sus representaciones mentales exactas o inexactas, íntegras o fragmentarias. San Agustín proyectó una claridad meridiana sobre tales distinciones; y precisó que las ideas arquetípicas son contenidos de la mente divina que expresan los infinitos modos en que la esencia divina puede ser imitada. Esta doctrina agustiniana vino a ser patrimonio común de toda la filosofía escolástica.

Las ideas arquetípicas difieren entre sí cualitativamente, porque cristalizan en ejemplares de muy diversa especie: hombre, caballo, pino, estrella, etc. Sin embargo, su heterogeneidad es relativa y no excluye coin-

cidencias parciales entre algunas de ellas o incluso que una idea incluya a la otra. Admiten, pues, un parentesco de coordinación o de subordinación, que puede extenderse a grupos enteros de ideas, llegando a originar una verdadera jerarquía en la que unas son superiores y otras inferiores. Los árboles lógicos, de los que se habló en el curso anterior (véase la LÓGICA, cap. I, núm. 9), reflejan en la mente los vínculos de parentesco entre las ideas.

4. LOS OBJETOS MATEMÁTICOS. — Objetos matemáticos son las diferentes estructuras en que puede presentarse la cantidad discreta o espacial ; los números y las figuras son sus especies principales, por ejemplo el doce, el ciento, el billón, el triángulo, el cubo, la esfera. Son infinitos, porque ni la serie de los números ni la de las figuras pueden llegar a agotarse ; el hombre, incluso el científico, manipula y considera una porción limitada de los unos y de las otras, pero son muchos más los que deja de considerar y permanecen confinados en la zona de los meros posibles. Los objetos matemáticos son entes suprasensibles ; los guarismos y las cifras de la pizarra o del libro no son números, sino símbolos convencionales de los números, y a su vez, los grabados de la geometría son ejemplos aproximativos de una figura determinada. Lo que el número o la figura sea de verdad, lo sabemos pensando ; lo cual se ve aún mejor en los números muy elevados, como un trillón, o en las figuras muy complicadas, como el miriágono. Lo que sea un número trillón o la figura de un miriágono, queda perfectamente claro para el pensamiento, hasta el extremo de que un especialista discurriría sin dificultad sobre tales objetos y

sentaría acerca de ellos verdades muy precisas. En cambio, si probamos a imaginar un trillón de cosas o a trazar un miriágono, siquiera mentalmente, habremos de abandonar el ensayo por imposible. Los objetos matemáticos, en efecto, poseen un modo de ser puramente inteligible.

A diferencia de las ideas arquetípicas, los entes matemáticos son homogéneos entre sí y difieren nada más cuantitativamente. Entre ellos median puramente relaciones de igualdad o desigualdad, que permiten compararlos unos con otros y los hacen mensurables unos por otros o, por lo menos, reductibles a una unidad común. Por lo demás, también entre los objetos matemáticos median relaciones de parentesco similares a las que atan las otras ideas, bien sea por derivación o por coordinación.

5. Los valores. — Los valores son entes ideales por cuya participación las cosas adquieren una cualidad que las hace agradables o desagradables, amables u odiosas ; por ejemplo la salud, la hermosura, la verdad, la justicia. Sería inexacto reducir estas cualidades a meras impresiones subjetivas ; la salud, la hermosura, la verdad, la justicia se dan objetivamente en las cosas, y no en nosotros. Son, pues, aspectos de las cosas mismas, independientes de nuestra consideración y aprecio ; los hombres nos limitamos a descubrirlos por el pensamiento y a otorgarles nuestro amor o nuestra aversión. Pero, a su vez, lo saludable, lo hermoso, lo verdadero y lo justo son simples realizaciones concretas relativas a una salud ideal, a una hermosura ideal, a una verdad ideal, a una justicia ideal, por cuya aproximación o participación en mayor o menor grado las cosas os-

tentan aquellas cualidades. Estos prototipos o ideas puras de las cualidades valiosas que se dan en los objetos, son los valores.

Los valores son unos objetos de unas características especiales. La primera de ellas es su *polaridad,* por la cual a todo valor se le contrapone otro antitético ; así, a la salud se le opone la enfermedad, a la hermosura la fealdad, a la verdad la falsedad, a la justicia la injusticia. Entiéndase bien que el contravalor o valor antitético posee asimismo objetividad y no se reduce a ser una simple negación. De este carácter de la polaridad arranca la división de los valores en positivos y negativos ; los primeros son estimables y los segundos aborrecibles. Así, la salud, la hermosura, la verdad, la justicia son valores positivos, en tanto que la enfermedad, la fealdad, la falsedad y la injusticia son valores negativos. Unos y otros, como se ha dicho, se reflejan en las cosas, aparte de nuestro pensamiento. Otro carácter de los valores es su *participabilidad* por las cosas en mayor o menor grado. Los valores son puntos ideales de referencia, por comparación con los cuales las cosas son más o menos valiosas según el grado de aproximación o participación en aquellos que muestren en sus cualidades. Así se explican los grados de lo hermoso y de lo feo, de lo saludable y de lo enfermo, etcétera, en más o en menos ; sin embargo, nunca las cualidades valiosas pueden crecer hasta la plena y total realización del valor. Los valores, como las ideas puras, pertenecen a la región inaccesible de lo absoluto. Una tercera propiedad de los valores es su *jerarquía,* por la que son comparables en cierto modo a las ideas puras. Los valores, aunque absolutos, no son todos iguales ; unos se subordinan a otros, como medios

para ellos o, siquiera, como menos estimables que ellos. Hay, pues, relaciones entre los valores y cabe un sistema en el cual los valores superiores ocupen el lugar preferente de la jerarquía y a ellos se les subordinen los restantes en línea de descenso hasta llegar a los valores inferiores. El sistema definitivo de los valores todavía no está descubierto; ínterin no se descubra, puede ser aceptada provisionalmente la ordenación de menor a mayor, propuesta por Scheler, quien los clasifica y sistematiza de la siguiente manera: 1.°, valores útiles; por ejemplo, el dinero. 2.°, valores vitales; por ejemplo, la salud. 3.°, valores lógicos; por ejemplo, la verdad. 4.°, valores estéticos; por ejemplo, la hermosura. 5.°, valores éticos; por ejemplo, la justicia. 6.°, valores religiosos; por ejemplo, la santidad.

Adoptamos, en orden a los valores, la doctrina tradicional, que los considera entes ideales, de índole parecida a las ideas puras o arquetípicas; este punto de vista se remonta a Platón y lo comparte la escolástica. De conformidad con él, la raíz última de los valores, como la de las ideas puras, se halla en la mente divina que los concibe y en la esencia divina que les presta su fundamento.

Hoy en día es corriente contraponer ser y valor, con lo cual se significa que los valores constituyen una esfera de objetos distinta de la de los entes. Nos resistimos a aceptar esta doctrina por varias razones: ante todo, por las notorias analogías entre los valores y las ideas puras, que hemos ido subrayando; además, porque los valores son susceptibles de ser sujetos y atributos en la predicación, lo cual es prenda inequívoca de su carácter óntico (decimos, por ejemplo, «la justicia *es* una virtud» o «Dios *es* justo») y, por último, porque una esfera de objetos distinta del ente sería la nada, pues lo único contrapuesto al ser es el no-ser o la nada, y los valores, en cambio, son algo, es decir, formas del ser.

6. El ente ficticio. — La otra especie de los entes de razón son los entes ficticios. *Ente ficticio* es el que ha sido forjado u originado por la mente humana, por ejemplo la trama de un ensueño, el argumento de una novela. A causa de su origen subjetivo, el ente ficticio carece no sólo de realidad extramental, sino también de validez transpersonal. El ente ficticio existe inicialmente nada más por y para el sujeto creador, fuera de cuya mente no es nada. Sin embargo, su escasa entidad basta todavía a contraponerle a él a título de objeto. Una vez creado u originado, el ente ficticio posee una auténtica estructura ; el sujeto puede contemplarlo a su placer, tal vez recrearse en él y describirlo minuciosamente. Así ocurre en los *entes poéticos,* que forman el grupo principal de los entes ficticios ; su creador (poeta, novelista, dramaturgo, cineasta, etc.), llevado de un afán de belleza, les dota de vida propia y los despliega según normas peculiares, ya que no de estricta verdad, por lo menos de verosimilitud.

La prueba de la objetividad de los entes ficticios está en que son susceptibles de adquirir un desarrollo fuera del sujeto creador y de ser transmitidos a otras mentes. La ficción individual puede, en efecto, convertirse en colectiva y obtener así una difusión y una perduración considerables. Un ejemplo magnífico de este proceso de transformación se encuentra en el folklore o saber popular con sus leyendas, cuentos, canciones, melodías, adivinanzas, refranes, supersticiones, recetas, etc., cada uno de los cuales ha cobrado vida propia en el alma del pueblo aparte del sujeto creador, cuyo recuerdo se ha perdido hasta el punto de parecer anónimos. Los personajes de la mitología, así como los inventados o idealizados por los grandes literatos, por

ejemplo Robinsón, Don Quijote, Sancho Panza, el Cid, etc., llevan también una vida independiente del espíritu genial que los alumbró. Los científicos conceden un margen a la ficción en las hipótesis, de cuyo planteamiento obtienen a veces resultados muy útiles. Las utopías sociales, económicas y políticas son asimismo ficciones generalizadas en las masas populares o en las selecciones dirigentes, sobre las que han influído con vigoroso dinamismo durante una o más generaciones; citaremos, a modo de ejemplo, el mito revolucionario de la huelga general, las utopías comunistas de la igualdad y felicidad universales, la hipótesis del pacto social, la ficción del *homo oeconomicus,* etc.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Pónganse ejemplos de entes ideales, de objetos matemáticos y de valores y establézcase un cotejo entre estas varias especies de entes para apreciar sus coincidencias y sus discrepancias.

2. Muéstrese en ejemplos concretos, de posible comprobación por los alumnos a ser posible, la transformación de las ficciones individuales en colectivas.

3. Amplíese con ilustraciones históricas la doctrina de las ideas arquetípicas, la de los valores y otras expuestas en el presente capítulo.

VII

LA ANALOGÍA DEL ENTE

1. EL PROBLEMA DE LA UNIDAD O DIVERSIDAD DEL SER. — En los capítulos anteriores hemos examinado diversos tipos o modos de entes: el ente real, el de razón, el actual, el meramente posible, el necesario, el contingente, los arquetipos ideales, los valores, etc. A ellos hay que añadir las modalidades consistentes en las categorías y en los trascendentales, que fueron ya mencionados en el curso anterior (véase la LÓGICA, cap. II, números 8 y 9) y han de ser objeto de ulterior examen. Ante el espectáculo de esta gran variedad de los entes surge la sospecha de si habremos usado acaso una misma palabra para designar objetos o cosas heterogéneos que nada tienen de común o de si, por el contrario, hay una significación en la que estos varios entes coinciden y por la que se incluyen todos juntos en un solo mundo, el mundo del ser.

Se debate aquí la cuestión de la unidad o diversidad del ser. Por un lado, la distinción de esferas o regiones parece escindir la totalidad de los entes en dos o más grupos diversos con detrimento de su unidad y de su inteligibilidad. No habría entonces una sola ontología como estudio del ser puro y simple, del ser a título de la determinación más general de las cosas que es común a todas ellas; sino varias ontologías, a lo

sumo unidas entre sí por coincidencias externas. Por otro lado, la comunidad o parentesco de los varios tipos de entes distinguidos parece identificarlos hasta el extremo de hacer imposible su diversidad. El contraste de los dos puntos de vista plantea la necesidad de ahondar en la significación inherente al concepto de ser o de ente, que nos permitirá adivinar aquella unidad o diversidad. La solución adoptada en este punto repercute en otras cuestiones metafísicas de suma trascedencia, por ejemplo en la concepción del ente divino y de sus relaciones con los demás entes.

2. UNIVOCIDAD, EQUIVOCIDAD Y ANALOGÍA. — Puesto que se trata ahora de analizar la clase de significación contenida en la palabra *ser* o *ente,* hemos de apelar a la semántica o ciencia de las significaciones del lenguaje, de la que anticipamos algunas nociones básicas en el curso anterior (véase la LÓGICA, cap. III). En especial, nos interesa la mención de los términos multívocos, o sea, los dotados de una pluralidad de significaciones, y su distinto empleo que origina los fenómenos de univocidad, equivocidad y analogía de sentido.

Además de términos unívocos, hay significaciones unívocas en el empleo de los términos multívocos. *Univocidad* es la identidad de sentido en que un término es aplicado a una pluralidad de objetos o de especies de ellos. Así, la significación del término *animal* aplicado a un ser humano, a un elefante, a un pez o a un ave, es la misma, a saber : la de un cuerpo organizado, viviente, capaz de sensación y de movimiento espontáneo ; el término *animal* designa un género

cuya naturaleza comparten en idéntico sentido las especies y variedades en que se divide.

Equivocidad es la diversidad de sentido en que un mismo término es aplicado a dos o más objetos o clases de ellos; por ejemplo el término *cisne*, que designa a un ave palmípeda y a una constelación, o el término *haz*, que designa el imperativo de una acción o un montón apretado de leña u otras cosas. Los objetos designados con estos términos no poseen caracteres semejantes; el término, pese a su identidad, es empleado, pues, con diversidad de sentido.

Analogía es el parentesco de las varias significaciones en que un mismo término es susceptible de ser aplicado a una pluralidad de objetos; por ejemplo, el de las varias significaciones del término *hoja* aplicado a la planta, al papel, a la puerta y al cuchillo o el de la palabra *pie* aplicada al cuerpo animal, a una medida, a una montaña o a un mueble. En la analogía un mismo término es empleado en significaciones diversas, pero no tanto que no exista un común denominador a todas ellas. La diversidad no es, pues, absoluta, sino limitada o parcial; a su vez, hay una identidad parcial que unifica en algún aspecto la pluralidad de las significaciones. Así, la analogía se intercala entre la univocidad y la equivocidad como una tercera especie o manera en el empleo de los términos polisignificativos.

3. Analogía de atribución y de proporcionalidad, propia e impropia. — El parentesco que enlaza las distintas significaciones de una misma palabra puede tener su fundamento o en la conexión real de los objetos significados o en una mera semejanza o parecido suyo. *Analogía de atribución* es el parentesco entre las

varias significaciones de una palabra, fundado en la conexión real de los objetos significados; por ejemplo, entre las varias significaciones del término *sano,* que se aplica al hombre, al alimento, al paseo, a la medicina y al color de la cara para designar o la salud misma o bien las cosas que la conservan, la producen, la devuelven o la revelan. *Analogía de proporción o de proporcionalidad* es la relación entre las varias significaciones de un mismo término fundada en una simple semejanza o parecido de los objetos a los que el término se aplica; por ejemplo, entre las dos significaciones del término *pastor* aplicado a los guardianes de rebaños y a los gobernantes o entre las del término *león* aplicado a un animal mamífero ágil y fuerte y a un hombre dotado de las mismas excelentes cualidades.

En toda analogía se distingue una pluralidad de analogados, que son los objetos o cosas diversos a los que se aplica el término en su significación analógica. Hay uno de ellos principal, del cual vale el término en su acepción primaria; así, en el término *sano* el analogado principal es hombre, en *hoja* es la planta, en *pastor* es el guardián del rebaño. A los demás analogados el término les es aplicable solamente en la medida en que poseen una conexión real o un parecido con el analogado principal; así, *sano* se aplica al alimento que conserva la salud en el hombre, a la medicina que se la devuelve, etc., y *pastor* se aplica al gobernante cuya función es parecida a la de un guardián de rebaño. De ahí se origina una segunda división de la analogía en propia e impropia, que afecta sobre todo a la analogía de atribución.

Analogía impropia es la relación entre las varias sig-

nificaciones de un término que en propiedad sólo es aplicable a un objeto, pero es susceptible de ser aplicado también a otros en sentido impropio por referencia a aquel objeto principal; por ejemplo, en el término *sano* que en rigor nada más debería decirse del hombre, pero por referencia al hombre se dice impropiamente del alimento, del paseo, de la medicina, etc. *Analogía propia* es la comunidad de sentido entre los varios empleos de un mismo término para significar objetos diversos, cuando a todos ellos se les aplica en propiedad. La analogía propia es un fenómeno bastante raro; vamos a encontrar un ejemplo de ella en las diversas acepciones de la palabra *ente,* que se aplica a objetos tan diversos como un hombre, un ensueño, la justicia y el triángulo, a pesar de lo cual de todos ellos se dice con absoluta propiedad.

4. LA ANALOGÍA DEL ENTE. — Veamos ahora si el término *ente* se emplea con significación unívoca, equívoca o análoga, es decir, si los objetos a los cuales se aplica muestran una real identidad o son heterogéneos o en parte coinciden y en parte son diversos. Excluimos, desde luego, la equivocidad del ente, que supondría una coincidencia casual en el término usado con significaciones diversas y para objetos también diversos, sin parentesco ni parecido real alguno. A lo sumo, uno de dichos objetos sería auténticamente ente; pero los demás no lo serían, aunque así se llamasen sin fundamento. Lo cual no corresponde al empleo efectivo del término *ente;* pues tanto los reales como los ideales, los actuales como los posibles, los contingentes como los ficticios, son auténticos entes y admiten que les sea aplicado con rigor y en verdad el término.

Existe, pues, una coincidencia de sentido más o menos amplia en los diversos objetos que denominamos entes, o sea, que la denominación no es equívoca.

La lucha está empeñada entre los partidarios de la univocidad y los de la analogía del ente. Examinemos, pues, si el ente es o no unívoco, para lo cual convendrá fijarnos en el alcance de las diferencias que separan las distintas clases o tipos de entes, por ejemplo entre lo real y lo ideal, entre lo actual y lo posible, etc. Estas diferencias no son notas extrañas al ente que se le añaden para contraerlo en sus especies inferiores ; sino que están de antemano contenidas en el ente, al cual suponen y modalizan. El ente no es, pues, un género de las cosas, que se pueda especificar en virtud de adimentos extraños, como se especifica, por ejemplo, el género *viviente* mediante las diferencias añadidas de la animación y de la inanimación o el género *animal* con la añadidura de la racionalidad y de la irracionalidad. Ya que fuera del ente no hay nada y todo cuanto se pueda predicar de él está previamente contenido en él, su concepto es generalísimo o trascendental, es decir, que se extiende a todas las cosas y está por encima de cualesquiera géneros o especies. Esto excluye el sentido unívoco del ente. Si el ente se dijera unívocamente de los varios objetos a los que el término se aplica, sus diferencias se desvanecerían por ilusorias, ya que reflejan puras modalidades del ente. Lo idéntico no admite modalidades. Habría, pues, un ente único, homogéneo e infinito ; o, a lo sumo, partes o fragmentos de un ente tal.

Sólo queda afirmar que el mundo del ente es análogo. Hay en él una coincidencia fundamental de sentido y, a la vez, una efectiva variedad en sus compo-

nentes. Los varios tipos o clases de entes que hemos distinguido son auténticos entes; y, sin embargo, no se dejan reducir unos a otros. Forman parcelas o reductos interiores dentro del ente. Las diferencias que entre ellos median, son tan auténticas como su coincidencia entitativa; pero no les hacen rebasar las fronteras del ser. Son, más bien, concreciones o realizaciones del ser en líneas distintas. Así lo idéntico y lo diverso se dan juntamente en el mundo del ser, a la vez uno y vario. El ente es, pues, analógico.

Averigüemos ulteriormente de qué especie es la analogía del ente. A primera vista cabe notar que no se trata de una analogía de proporción, basada en meras semejanzas. El ente contingente posee una entidad peculiar que es algo más que un vago parecido del ente necesario, y asimismo el ente ideal no es una simple semejanza del ente real, ni el valor de la cualidad valiosa, etc. La entidad conviene verdaderamente y se predica de — o se atribuye a — tales objetos por igual. Estamos, pues, ante una analogía atributiva, y añadiremos que de carácter propio, porque la entidad se atribuye propiamente y con rigor a todos los analogados; tanto el ente real como el posible, el ideal como el actual, etc., son entes propiamente y no por pura referencia a un analogado primario, por ejemplo el ente real.

5. PELIGROS DE LA UNIVOCIDAD Y DE LA EQUIVOCIDAD. — La exactitud de la doctrina de la analogía del ente se comprueba en su aplicación al concepto de Dios. Dios es el ente realísimo, necesario, perfección y acto puros, en quien cabe ver el analogado primario de la serie entera de los entes. Todos los demás entes

obtienen su entidad existencial o esencial en relación a Dios por vía de causalidad o de participación o de limitación, etc., de suerte que se da un parentesco o conexión entre Dios y el resto de los entes que, siendo diversos de Dios, le están, sin embargo, atados por vínculos efectivos. La analogía del ente proyecta así una gran claridad sobre el concepto de la realidad divina en su relación con las criaturas.

En cambio, tanto la univocidad como la equivocidad del ente entrañarían serios peligros. Si el ente se predicase con identidad de sentido de Dios y de las criaturas, se borrarían las diferencias que los separan, ya que todas las diferencias entre los entes son interiores al ente mismo y participan de su sentido. Si este sentido fuese unívoco, las criaturas serían como Dios : o se identificarían con él en el ser único y total o serían, por lo menos, fragmentos o partes de su ser. El panteísmo es, pues, el peligro que acecha a los partidarios de la univocidad del ente. Lejos de la identificación que el panteísmo establece entre el concepto de Dios y el concepto del ente, precisa subrayar la distancia que separa ambos conceptos. El concepto de ente es el más indeterminado de los conceptos, cuyo contenido simplicísimo está constituído por una sola nota ; es también el más abstracto, porque prescinde de cualesquiera determinaciones diversificantes del ente. En cambio, el concepto de Dios representa una realidad concretísima, suma y compendio de todas las perfecciones, determinada en la máxima plenitud del ser y con una riqueza inagotable de caracteres o cualidades. Entre Dios y el ente no cabe una distancia mayor.

Tampoco hay que exagerar la diversidad entre Dios y las criaturas hasta el punto de negar todo parentes-

co entre ellos. Si el ser de Dios es heterogéneo con el ser de las criaturas, entonces la realidad de Dios permanece confinada en una región inaccesible sin contacto ni vinculación con los demás entes. Ni su naturaleza, ni siquiera su existencia, podría ser conocida ni vislumbrada por el hombre. El agnosticismo, o doctrina de la incognoscibilidad de Dios, es el peligro que acecha a los partidarios de la equivocidad del ente.

6. El conocimiento analógico de Dios. — Cuando, soslayados los peligros que acabamos de apuntar, se afirma enérgicamente el parentesco real entre Dios y los demás entes, ábrese entonces un camino practicable que conduce al conocimiento de Dios. A Dios no se le puede conocer por conceptos unívocos, que valen nada más de los entes al alcance de nuestra experiencia. Lo corpóreo y lo psíquico se dejan reducir ciertamente a géneros y especies, que se predican con identidad de sentido; pero lo trascendente no admite paridad con lo empírico, y aun menos la admite la realidad de Dios. Sin embargo, lo trascendente está ligado a lo empírico por vía de causación o de fluencia o de manifestación o de otras maneras distintas. Si, pues, logramos establecer estos vínculos, a través de lo empírico podemos llegar en alguna manera al conocimiento de lo trascendente, siquiera en aquellos aspectos que fundan la relación existente entre ambos.

Así ocurre con el conocimiento de Dios. Ya que nuestros conceptos de los entes empíricos le son inaplicables en su univocidad, convendrá forjar otros basados en la analogía que media entre el ser de Dios y el ser de los demás entes. Por ejemplo, partiendo de la experiencia de los entes contingentes cabe remontar hasta

el concepto del ser necesario; partiendo del conocimiento de los seres causados, cabe llegar hasta el del ser incausado; la consideración de los entes movibles y cambiantes nos lleva de la mano hasta la idea del primer motor que es inmutable; las perfecciones relativas de las criaturas nos sugieren la realidad de un ser que encarna la perfección absoluta. El ente necesario, incausado, inmóvil y perfectísimo es diverso de los entes contingentes, causados, movibles e imperfectos; pero en aquel ente se dan los fundamentos que atan a su realidad la de los demás entes.

La teología natural o filosófica utiliza ampliamente el camino de la atribución analógica para llegar al conocimiento de la realidad divina. He aquí, más o menos, las etapas de este camino: empieza por quitar o negar de Dios las imperfecciones de toda índole que es dable registrar en las criaturas, por ejemplo la materia, la extensión, la sensibilidad, etc. *(via remotionis)*; le atribuye en seguida aquellas cualidades que en los entes mundanos reputa más excelentes, por ejemplo la inteligencia, la voluntad, el poder, la sabiduría, etc. *(via positionis)*, y, por último, potencia hasta el grado máximo la presencia de estas cualidades en el ente divino *(via eminentiae)*. Así obtiene el filósofo, en su especulación racional acerca de Dios, una idea aproximativa a base de aquellos aspectos que fundan el ser de las criaturas.

También la analogía de proporcionalidad es utilizable para el conocimiento de Dios. Los teólogos se valen a veces de ciertas semejanzas o parecidos que encuentran en las cosas materiales y visibles y aplican metafóricamene al ser divino; así le llaman, por ejemplo, Padre o Pastor o lo comparan a una luz, a un resplan-

dor, a un océano por su inmensidad, a la vida, etc. Los autores místicos gustan, sobre todo, de catalogar e inventar *nombres divinos* que sugieren plásticamente y a lo vivo aspectos recónditos y poco asequibles del Ser Supremo. Esta forma del conocimiento de Dios es menos rigurosa y científica que la anterior.

7. El Ser infinito. — Por la vía analógica aquí descrita, el hombre llega a formarse de Dios un concepto de los más completos que cabe obtener, y es el de ente infinito. *Infinito* es lo que carece de límites. Al parecer, nos encontramos aquí con una noción negativa, que corresponde a un término asimismo negativo; pero, si paramos mientes en que el límite importa una negación de realidad o de ser, entonces la carencia de límites es la negación de una negación, o sea, una afirmación rotunda de realidad. El ser infinito es la plenitud de la realidad que es ajena a todo límite. La mente humana elabora el concepto de ente infinito a partir de las criaturas que son entes finitos, después de juntar en uno sus perfecciones o excelencias, por un proceso mental de abstracción o remoción de todo límite.

Conviene precisar la noción de infinito aplicable al ser divino. No se trata de un infinito potencial o en mera posibilidad, como es la serie de los números que es susceptible de ser prolongada sin límite, pero que nadie ha construído ni construirá jamás. En Dios están realizadas actualmente todas las posibilidades. Tampoco se trata de un infinito relativo o en un orden parcial del ser, sino del infinito absoluto y único que reune en grado máximo las perfecciones de todos los seres. Y entiéndase que la suma de estas perfecciones no entraña en Dios composición de ninguna clase, porque la composición envuelve ya imperfección y límite. El ente divino, lo mismo que excluye la dualidad de esencia y existencia y la de potencia y acto, excluye también la composición de sus cualidades, que se identifican y unifican en la realidad simplicísima de su ser.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS :

1. Ejercicios de observación y análisis del lenguaje a propósito de las significaciones unívocas, equívocas y analógicas de los términos.

2. Precísense al detalle las coincidencias y las discrepancias entre las varias esferas o tipos de entes que hemos designado con los nombres de ente real, ente actual, ente posible, etc., comparándolos dos a dos.

3. Lecturas y comentarios de fragmentos de alguna obra mística sobre los nombres divinos (por ejemplo del Pseudo-Areopagita, de Raimundo Lulio, de Fray Luis de León, etc.).

4. Ilustraciones histórico-doctrinales a algunas de las teorías tratadas en el presente capítulo.

VIII

LOS AXIOMAS ONTOLÓGICOS

1. Los principios de conocimiento del ente. — Acabamos de examinar el concepto del ente. Del ente caben también enunciaciones o juicios; y aun podríamos afirmar que cualesquiera enunciaciones o juicios versan sobre el ente, porque el sujeto de ellos es siempre alguna forma o concreción suya. Y, al igual que para elevarnos a su concepto prescindíamos de las determinaciones implicadas en los conceptos de los entes particulares, convendrá ahora prescindir de las enunciaciones o juicios acerca de los entes particulares para remontarnos a las enunciaciones sobre el ser pura y simplemente. Aquí no vamos a mencionarlas todas, sino nada más aquellas de carácter primario que se desprenden de la noción misma del ente y subyacen a la totalidad de las demás enunciaciones sobre el ente en general y sobre los entes particulares.

Estos juicios enuncian las primeras verdades acerca del ente, en las que se basa nuestro conocimiento de él. Y, toda vez que en los conceptos la verdad está solamente insinuada y el conocimiento acabado o perfecto se da en los juicios, consideramos que el sistema entero de las verdades por las cuales el ente nos es cognoscible, descansa sobre aquellos juicios primarios; por esta razón se los denomina *principios de*

conocimiento del ente. También se les da el nombre de *axiomas ontológicos* o en torno al ser, porque son verdades simplicísimas cuya evidencia resulta de su solo enunciado, que ni necesitan ni admiten demostración. A lo sumo, pueden ser mostradas y expuestas en su sentido y alcance. Y, por otra parte, constituyen el subsuelo o basamento que sostiene en firme las demás verdades, no porque éstas se infieran de aquéllas sin añadidura de otros conocimientos, sino porque les sirven de piedra de toque. Si cualquier enunciado se contrapone a alguno de tales axiomas, hay en ello un indicio cierto de falsedad. Los axiomas ontológicos están implicados en todos los demás juicios verdaderos, a los cuales suministran una primera garantía de verdad; no se los puede infringir sin que la verdad sufra a su vez grave daño.

Los autores acostumbran a enunciar tres axiomas ontológicos, que son los principios de contradicción, de identidad y de tercio excluso.

2. SU VALOR LÓGICO Y ONTOLÓGICO. — Ya en la LÓGICA (véase el cap. XIII) hubimos de aludir incidentalmente a esos axiomas, identificándolos con los primeros principios de toda demostración en cualquier ramo del saber. Fué entonces expuesta su función lógica, consistente en ser principio y fundamento de las series de verdades inferidas unas de otras mediante razonamiento, en relación a las cuales sirven de garantía de su legitimidad formal. La corrección del pensar queda asegurada con la observancia de estos axiomas.

Pero ahora hemos de mostrar que el valor lógico a ellos inherente proviene de su significación onto-

lógica, no menos primaria y fundamental. Como juicios que son, tales axiomas se refieren a un objeto que es el ente, y enuncian de él lo que es y lo que no es, lo que incluye y lo que excluye, cómo se comporta respecto a sí mismo y respecto a lo diverso de sí mismo, etc. Estas varias maneras de ser o de comportarse del ente, muy simples y elementales, por las que el concepto puro de ente obtiene su máximo despliegue en atención a la nota única de su contenido, son recogidas en tales juicios que se limitan a enunciarlas en fórmulas asimismo universalísimas y elementalísimas. De aquí su significación ontológica, por la que se explica y aclara el valor lógico que obtienen, a título de verdades las más inmediatas de todas, en la iniciación o fundamentación de cualquier proceso demostrativo.

Mientras el valor lógico de los tres principios de contradicción, de identidad y de tercio excluso ha sido siempre reconocido, no así su significación ontológica. En el siglo pasado, sobre todo, muchos pensadores prefirieron apelar para su explicación a hechos psicológicos; a su modo de ver, aquellos principios consisten en hábitos mentales originados de la experiencia y traducen meras imposibilidades de pensamiento, pero están desprovistos de sentido real. Los representantes de la lógica empírica, el principal de los cuales fué el inglés J. Stuart Mill, defendieron este punto de vista (psicologismo). La filosofía actual rechaza esta interpretación, que falsea por completo el sentido natural y corriente de los primeros principios. El principio de contradicción, por ejemplo, expresa algo más que la mera incompatibilidad de dos pensamientos antitéticos, pues la incompatibilidad radica en las cosas mismas aparte de que la mente las piense o deje de pensarlas. Si yo pienso que no puedo estar a la vez vivo y sin vida, este pensamiento mío refleja sencillamente la realidad de que la vida y la carencia de vida son incompatibles en mi ser. Aunque yo no la pensara, esta incompatibilidad seguiría dándose igualmente; radica,

pues, en las cosas mismas, y no sólo en el pensamiento. Lo mismo que del principio de contradicción, dígase de los de identidad y de tercio excluso, que tienen también su fundamento en el ser y en su manera de comportarse.

3. El principio de contradicción. — El más notorio de los axiomas ontológicos, y que por lo mismo cabe considerar como juicio absolutamente primero acerca del ente, es el que le circunscribe y delimita, estableciendo su separación respecto del no-ser o de la nada que es su negación pura y simple. El ser está separado del no-ser, el ser y la nada son incompatibles : he aquí dos fórmulas, entre otras muchas, que enuncian la primera verdad acerca del ente. Con ellas se quiere dar a entender que la nada no es un concepto al que le pueda ser asignado un contenido positivo o un objeto que quepa imaginar en alguna vaga manera ; la nada no es el caos ni el espacio vacío ni el ser irreal, sino pura y simplemente la negación del ser. La esfera del ser encuentra su límite en la nada, si puede tomarse por límite lo que carece de entidad ; el límite, en este caso, es la mera negación del ser, concebible mentalmente por referencia y en antítesis al ser. Así es como el concepto del ser o del ente halla su contradicción en el concepto de la nada ; y esta contradicción viene formulada en el primero de los axiomas lógicos, que ha sido bautizado con el nombre de *principio de contradicción*. Es corriente enunciarlo así : «es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto». También se puede expresar de este otro modo : «una cosa no puede ser diversa de sí misma a un mismo tiempo y bajo un mismo aspecto». Puede adoptarse, por último, el siguiente esquema : «A no es no-A».

Aristóteles descubrió este principio en sus especulaciones sobre el ser y lo estableció como el fundamento más firme de todo el conocimiento. Pues, si una misma cosa pudiese ser y no ser juntamente y por la misma razón y pudiese ser a un tiempo afirmada y negada en igual sentido, se originaría una mezcolanza y una indistinción de conceptos o de juicios entre sí contradictorios, en los que nuestro entendimiento no acertaría a encontrar una base sólida para elaborar un conocimiento. Lo mismo que el ser excluye su antítesis, que es la nada, un concepto excluye el concepto antitético y la verdad de un juicio es incompatible con la verdad de su contradictorio. La contradicción es la destrucción del pensamiento ; si al juzgar o al razonar nos contradecimos, no hay duda de que hemos incurrido en falsedad. La ausencia de contradicción es, pues, la exigencia lógica fundamental.

4. El principio de identidad. — Así como el principio de contradicción separa el ser de su negación, que es la nada, el principio de identidad atribuye al ser la única nota contenida en su concepto simplicísimo. «El ser es» ; he aquí todo cuanto cabe decir positivamente del ser. Este juicio es una mera tautología (tautología significa repetir lo mismo), porque su sujeto y su predicado son idénticos ; de aquí que se le dé el nombre de *axioma de la identidad*. Esquemáticamente se formula así : «A es A». Pese a su aparente futilidad, este axioma establece una segunda exigencia de la realidad y del pensamiento : la identidad consigo mismo. El ser puro y simple, en su acepción más general, se define por la mera identidad ; las concreciones y determinaciones que le contraen en los entes parti-

culares, en tanto son posibles en cuanto no infringen aquella identidad fundamental. A su vez, todo ente concreto es el que es, a saber, tal o cual ente, mientras mantiene la identidad consigo mismo; en el momento en que su identidad es rebasada, el ente deja de ser el que es para hacerse otro ente distinto. De aquí nuevas fórmulas expresivas de este principio: «todo ser es idéntico a sí mismo», «todo ser es uno y el mismo».

Esta exigencia objetiva de la identidad se traduce asimismo en ley del pensamiento. Cada concepto es idéntico a la totalidad de las notas que integran su contenido. Si estas notas le son atribuídas conjuntamente en acto de juicio, enunciamos una mera identidad; en el fondo, las definiciones son juicios idénticos. Huelga decir que tales juicios son verdaderos y evidentes de sí. Los otros juicios positivamente atributivos, ya que no tengan sus elementos totalmente idénticos, por lo menos establecen la identidad parcial entre el concepto del sujeto y alguna o algunas de sus notas (esenciales o accidentales) que son enunciadas de él a título de predicado. La exigencia de la identidad, siquiera parcial, entre el sujeto y el predicado es requisito infrangible de los juicios afirmativos sin excepción; en el momento en que esta identidad falta, el juicio afirmativo es imposible. Así, mientras el principio de contradicción sienta una exigencia valedera para toda clase de juicios, el principio de identidad sienta una segunda exigencia valedera nada más para los juicios afirmativos. Todo juicio afirmativo es reductible, en último término, a un juicio de identidad; y si en un juicio de afirmación la identidad no viene expresada total o parcialmente, o no hay afirmación o no hay juicio.

5. El principio de tercio excluso. — Una vez delimitado el ser de la nada y definido positivamente por sí mismo, sólo falta enunciar que entre el ser y la nada no cabe un tercer término ni en la realidad ni en el pensamiento. «Ser o no ser; entre el ser y el no-ser no cabe un tercer término»; he aquí una nueva verdad axiomática que emerge del simple cotejo del ser con la nada. Ontológicamente, este principio significa que entre la esfera del ser abarcada en su integridad y la nada, que es su negación o antítesis, no cabe intercalar absolutamente otra cosa que ni fuera el ser ni fuera la nada; por ejemplo, los valores, las relaciones, las puras ideas, etc. Cada una de estas cosas o es o no es; tanto vale decir que o pertenece a la esfera del ser o se desvanece en la nada. Una tercera solución queda excluída; *tertium non datur*. Por ahí se entrevé otro enunciado más asequible del mismo principio, aunque menos general por cuanto se refiere a los entes particulares: «cada cosa es o no es» (*quodlibet est aut non est*). La fórmula esquemática podría ser la siguiente: «A es o no es».

En el orden lógico, el principio de tercio excluso significa la aportación de una nueva garantía, a saber: la de que la verdad se encuentra indiscutiblemente o en la afirmación o en la negación de un mismo pensamiento; la verdad no puede caer fuera de ambos. O es verdad que A es, o es verdad que A no es; una tercera posición queda también excluída en el pensamiento. En una significación más concreta, el principio de tercio excluso vale de toda predicación en el sentido de que, al ser referido cualquier predicado a un sujeto en acto de juicio, o su afirmación o su negación son válidas disyuntivamente. «A o es B o no es B»;

la verdad no puede hallarse fuera de esta disyunción, que establece todas las alternativas posibles para el pensamiento a propósito de un objeto y de la nota o notas mentalmente referibles a este objeto. Con la aportación de esta garantía el principio de tercio excluso juega un papel, aunque invisible, muy efectivo en la economía de nuestro pensamiento.

6. UNIDAD DE LOS AXIOMAS ONTOLÓGICOS. — A primera vista se nota que los principios de contradicción, identidad y tercio excluso están relacionados entre sí estrechamente. Forman, en efecto, un sistema cerrado de enunciaciones primarias en torno al ser. Mientras el principio de contradicción lo define externamente por su separación de la nada, el segundo principio lo define internamente por su identidad consigo mismo; entre los dos muestran, pues, el anverso y el reverso de un mismo objeto, que es el ser. El principio de tercio excluso es a la vez la secuela y el coronamiento de ambos, en cuanto declara terminado el análisis del ser con los resultados obtenidos en los principios anteriores (la identidad del ser y su inconfusión con la nada). Los tres principios son en cierto modo solidarios; con facilidad se pasa del uno al otro. Los tres juntos enuncian todo cuanto puede ser dicho del ente, sin apelar a otras nociones complementarias. Cabría, en definitiva, reducirlos a un solo enunciado cuya fórmula mejor encontraríamos tal vez en la profunda sentencia de Parménides: «el ser es y la nada no es; en esto estriba la verdad de nuestro saber».

Algunos autores se inclinan a considerar el principio de identidad anterior al de contradicción, porque la identidad constituye intrínsecamente al ser, en tanto que su oposición a la

nada *le circunscribe* extrínsecamente. Pero nótese que el principio de contradicción empieza por aclarar lo que es el ser, deslindándole de la nada; lo cual es previo a la definición positiva del ser a título de objeto ya inconfundible, que es lo que hace el principio de identidad. Por esto el principio de contradicción expresa una verdad más general, que tanto se aplica a los juicios afirmativos como a los negativos; el juicio de identidad, en cambio, sólo halla aplicación a los juicios afirmativos. Por otra parte, los principios de identidad y de tercio excluso se dejan reducir con facilidad al de contradicción; cuando pienso que «una cosa no puede a la vez ser y no ser», esto equivale a pensar que «lo que es, es y no puede menos que ser». El primer axioma se convierte, pues, en el segundo; y aun con la misma facilidad se puede convertir en el tercero, porque la separación del ser y la nada plantea desde un principio la doble alternativa en que todo estriba y en que la verdad se halla, según el principio de tercio excluso. Confírmase, pues, con estas consideraciones, el íntimo parentesco de los tres principios enunciados y la primacía indiscutible del principio de contradicción sobre los otros dos.

En cuanto a la afirmación de que estos principios se basan en la noción sola del ente sin empleo de otra distinta, obsérvese que la nada no constituye en rigor una noción distinta del ente por falta de objeto propio, lo cual obliga a definirla por el ser a título de simple negación de él.

7. EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE. — Con frecuencia, a los axiomas ontológicos aquí enunciados añádese otro, que es el principio de razón suficiente. Dice así en su formulación clásica: «de todo cuanto es o acontece hay una razón suficiente». La esfera de este principio es más restringida que la de los tres anteriores; pues éstos valen del ser en general y aquél vale nada más del ser real y, aun en rigor, nada más del ser contingente. También el alcance de este principio es ontológico y lógico a la vez. Ontológicamente, significa que todo ser real posee la razón de su realidad o bien en sí mismo (por ejemplo, el ser necesario)

o fuera de sí mismo (por ejemplo, el ser contingente). Lógicamente, significa que de toda afirmación o negación establecida acerca del ser real debe existir una razón suficiente en la experiencia. Por esto Leibniz, que lo formuló en el siglo XVIII, lo contrapuso al principio de contradicción, en el sentido de que éste constituye el fundamento de las verdades ideales o de pura razón y aquél el de las verdades de hecho o de experiencia (véase la TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, cap. VII, número 3).

Una aplicación particular del principio de razón suficiente es el principio de causalidad: «de todo cuanto es o acontece existe una causa por cuya eficacia es o acontece». Este principio vale ilimitadamente en la esfera del ser corpóreo y del ser psíquico y es aplicable asimismo a los seres trascendentes (a excepción de Dios, que es el único ser incausado). El principio de causalidad es fundamental en las ciencias empíricas de carácter explicativo. Sobre su validez como principio de conocimiento, véase el último capítulo.

El principio de razón suficiente es susceptible de ser ampliado en su fórmula y en su significación. El filósofo Schopenhauer ha señalado cuatro fórmulas posibles del mismo, a saber, como principio del ser, de la acción, del acontecer y del conocimiento (*principium essendi, agendi, fiendi, cognoscendi*). Algunos contemporáneos (por ejemplo el neoescolástico alemán Geyser) lo extienden a la totalidad del ser y lo enuncian así: «de todo objeto hay una razón suficiente». Al darle una amplitud tan considerable, el principio de razón suficiente se convierte en rigor en un cuarto axioma ontológico. Pero con ello se le extorsiona de su auténtico y clásico sentido.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Cotéjense los axiomas ontológicos con otros axiomas, por ejemplo los matemáticos, y precísese su relación.

2. Ensaye el alumno un comentario literario-filosófico a la frase famosa del protagonista de *Hamlet: To be or not to be: that is the question.* («Ser o no ser; he aquí la cuestión.»)

3. Ampliaciones doctrinales e históricas del profesor a propósito de los varios principios ontológicos enunciados en el presente capítulo.

IX

LAS PROPIEDADES DEL ENTE

1. Los trascendentales. — Hemos caracterizado la noción del ente como trascendental y analógica (véase el cap. VII, núm. 4). Existen unas pocas nociones más que se parecen a la del ente en estos mismos caracteres : por un lado, son universalísimas, susceptibles de ser predicadas de todo sin distinción ; por otro lado, se toman en acepciones algo diversas según los objetos a que se aplican. En razón del primero de estos dos caracteres se designa a tales nociones con el nombre de *trascendentales,* nombre que se da asimismo a los objetos representados con ellas.

Los trascendentales reflejan meras propiedades o aspectos del ser, como fácilmente se colige. El ser abarca la generalidad de las cosas ; cualquiera noción aplicable a todas las cosas ha de versar, pues, sobre un objeto coincidente con el ser. *El ser y los trascendentales coinciden.* Y, puesto que fuera del ser no hay nada, los trascendentales han de constituir propiedades del ser que nos lo presentan bajo sus varios aspectos o facetas. Ni siquiera se trata de propiedades extrañas al ser, realmente distintas de él ; la distinción entre el ser y los trascendentales es puramente mental, es decir, relativa al punto de vista desde el cual enfocamos la consideración del ser.

Para aclaración de la terminología, adviértase la distinción entre lo trascendental y lo trascendente. El término *trascendental* posee una significación netamente ontológica; significa o el ser o alguna de las propiedades que le son inherentes. En cambio, el término *trascendente* es más bien epistemológico, por cuanto dice relación al conocimiento; trascendente es lo que cae más allá de la experiencia o, en otro sentido, lo que cae fuera de la mente en el acto del conocimiento.

En la filosofía kantiana y en la contemporánea influída por Kant, estos términos reciben una significación aproximadamente inversa de la tradicional escolástica. Trascendente es la cosa en sí o realidad ajena e inasequible al conocimiento; trascendental es, en cambio, la cosa en cuanto se hace objeto de la mente en virtud de las formas *a priori* que el sujeto aplica para hacer viable el conocimiento. El sistema doctrinal de Kant, que se caracteriza por el repudio de la metafísica, admite, sin embargo, el calificativo de *trascendental*, lo cual revela el significado netamente epistemológico de la palabra. Téngase esto muy presente para la comprensión y enjuiciamiento de la filosofía contemporánea. Por lo demás, recuérdese lo que hemos dicho en la TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, cap. IX, números 2 y 6.

2. ENUMERACIÓN DE LOS TRASCENDENTALES. — Santo Tomás de Aquino ha enumerado, juntamente con el ente, otros cinco trascendentales: la cosa o esencia *(res)*, la unidad, el algo o la aliquidad, la verdad y la bondad. Justifica este número quíntuplo por las diversas consideraciones que el ente en toda su generalidad admite. Ante todo, cabe una consideración del ente absoluta o en sí, que a su vez puede ser positiva o negativa. El ente positivamente se caracteriza como *esencia;* negativamente por su indivisión, que se expresa en la *unidad*. Además, cabe del ente una consideración relativa, que también puede enfocarse positiva y negativamente. En el aspecto negativo, el ente se relaciona con los demás entes para distinguirse o separarse de ellos, y así se le llama *algo (liquid, quasi «aliud*

quid»). En el aspecto positivo, el ente se relaciona con lo que puede abarcarle o contenerle, a saber, el espíritu. Pero el espíritu se aplica al ser unas veces mediante sus facultades cognoscitivas, y de esta aplicación brota la *verdad;* otras veces, mediante sus facultades apetitivas, que apuntan a la *bondad* del ser. En resumen, nuestra mente logra discernir en el ser cinco aspectos distintos, que corresponden a los cinco trascendentales.

Los autores suelen concentrar su atención en tres de ellos nada más, a saber : la unidad, la verdad y la bondad. No es que nieguen a los otros dos, la esencia y la aliquidad, el carácter de trascendentales. Pero resulta que el estudio de la esencia o cosa (*res,* lo que la cosa es) tiene su lugar más apropiado en otro capítulo (véase el cap. III) ; y, aunque allí no se haya hecho resaltar el carácter trascendental de esta noción, con facilidad se desprende de lo dicho. Pues nótese que no sólo poseen esencia los entes reales, sino también los entes de razón, así los ideales como los ficticios, cada uno de los cuales posee su estructura peculiar por la cual pertenece a una especie u otra de objetos. La esencia es, pues, común a todo ser, aunque no en idéntico sentido, porque la esencia del ser real está realizada fuera de la mente, mientras que la del ser de razón es puramente intramental. No cabe, pues, duda de que la noción de esencia es trascendental y analógica. En cuanto a la noción de *algo (aliquid),* su estudio se engloba en la del *uno,* de la cual sólo difiere en un ligerísimo matiz ; ambas integran la consideración negativa del ente. Si al ente se le considera en sí como carente de división, es *uno;* si en relación a los demás que no son él o se distinguen de él, es *algo. Uno* y

algo son, pues, lo mismo, salvo el distinto sentido de la consideración negativa. Si alguna vez existiese un ser que no pudiese ser referido a otros seres (por ejemplo, Dios antes de crear las cosas), dicho ser tendría unidad y no sería algo, es decir, dividido de los otros entes. Pero, fuera de este caso, la indivisión interna del ser y su división de los otros seres son el anverso y el reverso de una misma propiedad o cara del ser.

3. La unidad. — Hemos definido la unidad como la indivisión del ser. Todo ser en tanto es, en cuanto es indiviso. Con lo cual no excluimos que algún ser conste de partes; así, el hombre consta de alma y cuerpo. Solamente se quiere significar que estas partes, si las hay, se dan en el ser unidas, nunca divididas. Si en algún momento las partes de un compuesto llegan a dividirse y separarse, el ser queda destruído y en su lugar aparecen dos o más seres resultantes de la división de las partes. La indivisión es, pues, atributo del ser, de todo ser.

En relación a los demás, esta indivisión interna del ser se traduce, por el contrario, en división o separación. Donde termina un ser, empieza o cabe que empiece otro ser. Lo otro es lo contrario de lo uno; *uno y otro* son denominaciones puramente relativas en el cotejo de los entes distintos. Cada uno, o sea, cada ente, aparece deslindado y dividido de los otros entes, es decir, de los otros unos. La distinción entre unos y otros admite gradaciones. Los hay que son diversos en naturaleza, por ejemplo un perro y un astro. Los hay que tienen una naturaleza común y difieren en la variedad con que la encarnan, por ejemplo un galgo

y un mastín. Los hay, por último, que sólo difieren por las circunstancias individuales, por ejemplo un galgo y otro galgo. Incluso cabe que las circunstancias individuales de dos seres de naturaleza idéntica coincidan parcialmente y no puede desecharse la hipótesis de una coincidencia total; pero aun entonces los dos entes en cuestión diferirán siquiera numéricamente, es decir, como siendo entre sí recíprocamente *uno* y *otro*. Si hasta la diferencia numérica entre ambos pudiese ser borrada, ya no habría lugar a la distinción entre lo uno y lo otro; los dos entes se mezclarían o confundirían entonces en uno solo (principio de la identidad de los indiscernibles, formulado por Leibniz).

Por donde se ve asimismo que la noción de unidad, además de trascendental, es analógica. Lo acabamos de notar en los distintos sentidos que puede tener el deslinde de un ser respecto de los otros (diferenciación individual, específica, genérica, etc.). Pero también la unidad como carácter absoluto del ser admite sentidos distintos. Hay una unidad del ser simple, por ejemplo Dios; y hay la unidad del ser compuesto, por ejemplo el hombre. A su vez, la composición de los seres ofrece una índole distinta; así, la metafísica (por ejemplo, de la esencia y la existencia) no tolera una separación real de las dos partes, que son sólo discernibles mentalmente, mientras la composición física permite la desintegración, como ocurre en las sustancias materiales.

La unidad aquí definida es la trascendental, no la numérica o matemática. Al uno trascendental se le opone propiamente lo otro, pero no el dos o el tres o el cuatro o los demás números. La unidad matemática es un caso particular de la unidad trascendental

y consiste en una propiedad o atributo de ciertos seres cuantitativos o extensos ; el límite real o convencional de la división cuantitativa en estos seres se toma como unidad de magnitud o unidad matemática. Pero hay seres que se sustraen a la cantidad, por ejemplo los seres espirituales, a los que es improcedente, por lo mismo, aplicar la noción de unidad matemática. La unidad matemática no es, pues, una noción trascendental que sirva para toda clase de entes.

4. La verdad ontológica. — *Verdad* es la inteligibilidad del ser o, en otros términos, la relación en que el ser está a un entendimiento capaz de abarcarle. Esta inteligibilidad conviene al ser mismo y es una propiedad suya por la que es susceptible de manifestarse íntegramente a un entendimiento. No aludimos con esto al entendimiento humano ; otros seres superiores al hombre poseen también entendimiento, y entre ellos sobre todo el ser divino. Pues bien, la verdad ontológica se comporta muy distintamente respecto al entendimiento humano y respecto al entendimiento de Dios.

Para Dios todo ser, toda realidad, es inteligible. Pero importa todavía distinguir entre su propia realidad y la realidad de los demás entes ; porque, aunque ambas son para Dios igualmente inteligibles, lo son por una razón distinta. Su propia realidad es para Dios inteligible por identificación. En Dios por razón de su simplicidad la esencia no se distingue de la inteligencia ; cuanto es, tanto entiende. Aunque su realidad sea infinita, su inteligencia también lo es y la abarca en plenitud. Dios se comprende, en efecto, infinitamente a sí mismo. La verdad de este conoci-

miento que Dios tiene de sí mismo, se llama *verdad esencial*.

Los demás seres son inteligibles para Dios, porque reciben su inteligibilidad del ser divino ; su verdad es participada de la verdad esencial. Pues cada ser creado reproduce mejor o peor un prototipo o modelo, del que aparece como un simple ejemplar o versión individual ; así, cada hombre es un ejemplar de hombre, cada lobo un ejemplar de lobo, etc. ; por esta relación de los seres individuales a su prototipo se dice que poseen una esencia, la de hombre, la de lobo, etc. Las esencias de las cosas resultan inteligibles en la medida en que reproducen las ideas arquetípicas, que son contenidos de la mente divina (véase el cap. VI, número 3). Dios forja tales contenidos en su inteligencia al contemplar su propia realidad y comprender que ella es imitable extrínsecamente por otros seres de infinitas maneras ; estas infinitas maneras posibles de imitación de la realidad divina son las ideas arquetípicas de las que las cosas toman su propia inteligibilidad. Esta inteligibilidad de las cosas recibida de Dios, es su *verdad ontológica*.

En el lenguaje corriente reconocemos a las cosas esta su verdad intrínseca u ontológica ; así hablamos de *verdadero* oro o de *verdadera* seda, para significar que tales objetos tienen la auténtica naturaleza del oro o de la seda. También a veces se la negamos y les atribuimos falsedad, como cuando hablamos del oro *falso* o de *falsa* seda, para significar objetos que no poseen la naturaleza peculiar del oro o de la seda ; esta negación es sólo relativa, porque tales objetos son, por otra parte, verdadero metal o verdadera tela, si bien de otra índole. La verdad ontológica reside,

pues, en las cosas y estriba en la proximidad o lejanía de su ser respecto a los modelos o arquetipos. El entendimiento divino es la medida de la verdad ontológica, que se determina por comparación del ser de las cosas con las ideas en él contenidas.

Muy distinta es la relación en que la verdad ontológica se halla respecto al entendimiento humano. Éste se limita a descubrir la verdad que está en las cosas, para apropiársela en acto de conocimiento. Así se origina la *verdad lógica* o de nuestros pensamientos, que se define por su adecuación a las cosas mismas (véase la TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, cap. III). Con lo cual el significado de la relación cambia profundamente. Ahora las cosas pasan a ser medida de la verdad que nuestro entendimiento conoce y posee. En el doble sentido de la relación que une al ser con el entendimiento divino y con el entendimiento humano estriba la analogía de la noción de verdad.

5. LA BONDAD. — *Bondad* es la propiedad del ser que le hace apetecible, o sea, es la apetibilidad del ser. Por este nuevo aspecto trascendental el ser dice relación al apetito, en especial al apetito anímico superior o voluntad, y se constituye en objetivo o término posible del mismo. Tomamos aquí el apetito en su acepción más amplia, como la tendencia general en las cosas que las inclina a su perfección. Bien es sinónimo de perfección ; y así pudimos definir el bien todo cuanto perfecciona a un ser (véase la ÉTICA, capítulo II, núm. 2). Ahora se comprenderá mejor la máxima aristotélica : «el bien es aquello a lo cual todas las cosas tienden» (*bonum est id quod omnia appetunt*, tradujeron los escolásticos). Hay que inter-

pretar esta máxima en sentido distributivo: todos y cada uno de los seres tienden por naturaleza a su perfección, en la que encuentran su bien. (Acerca de la tendencia natural o apetito, consúltese lo que se dijo en la PSICOLOGÍA, cap. VII, núm. 1.) Por otro lado, también entre ser y perfección hay equivalencia; una cosa o un objeto en tanto es perfecto en cuanto es y, encima, es más o menos perfecto según la mayor o menor suma de aspectos entitativos o cualidades que reune (véase lo dicho en el cap. IV, núm. 7 y siguientes). Con razón San Agustín identificó el ser y el bien: *bonum est id quod est.* Bien y ser se confunden realmente; el bien difiere nada más del ser en el aspecto de su apetibilidad. Nos hallamos, pues, ante otro de los trascendentales.

El sentido analógico de la noción de bondad se desprende asimismo de la diversa relación en que el ser se halla respecto a la voluntad de Dios y respecto a la voluntad del hombre y a las tendencias de los demás seres naturales. Ante Dios, todo ser es bueno. Pero importa distinguir entre la bondad de su propio ser y la bondad de los demás seres. Dios encuentra en su propio ser la perfección infinita que sacia el anhelo de su voluntad, por lo cual se ama a sí mismo con un amor también infinito. El ser de Dios, en cuanto perfectísimo y, por lo mismo, término adecuado a su querer, es la *Bondad esencial.*

La bondad de los demás seres es término del querer divino en muy otro sentido. Decían los antiguos que el bien es de sí difusivo *(bonum est diffusivum sui).* Dios, al contemplar su propia perfección y amar la bondad de su esencia, anhela difundirla dando participación en ella a los otros seres distintos de sí. Y, en

el acto mismo de conferirles el ser, les comunica las perfecciones que constituyen en ellos su bondad. La bondad de los seres es, pues, un producto del querer divino; si las cosas son buenas, es porque Dios ha querido que lo sean. A cada cosa Dios le ha dado aquel cúmulo de perfecciones que su naturaleza especial de tal o cual ser (de hombre, de ave, de oro, etc.) requiere o, por lo menos, le ha impreso una tendencia natural e irresistible que le inclina a su adquisición y conservación (y es el apetito). Esta bondad propia de cada ser que le corresponde según su tipo o naturaleza especial, se llama *bondad intrínseca o natural*.

De intento hemos omitido aquí la denominación de *ontológica*. Bondad ontológica sería la perfección pura y simple del ser. Pero las cosas tienden por naturaleza no a cualquiera perfección, a la perfección pura y simple, sino a la perfección especial del tipo de seres a que pertenecen. Esto es lo que significa el concepto de bondad natural, que resulta de aplicar la bondad ontológica a los entes concretos. Por lo demás, el concepto de bondad natural, así como el de bondad moral al que ahora mismo nos referiremos, fué ya suficientemente desarrollado en la ÉTICA (véase el cap. II, núm. 2), a la que nos remitimos por entero.

La bondad natural de las cosas constituye a su vez el término u objetivo del querer humano, del apetito animal y de las tendencias espontáneas de los demás seres. Nos dirigimos hacia las cosas, porque hallamos en ellas perfecciones intrínsecas de las que intentamos apropiarnos mediante las acciones oportunas. Una forma particular de este esfuerzo, a saber, el desplegado por el hombre en uso de su voluntad libre y encaminado a realizar la perfección suya o de sus semejantes, origina la *bondad moral*. Lejos de que las co-

sas se hagan buenas por la relación a nuestro querer o a las tendencias de los demás seres, ellas son de sí buenas previamente y se convierten en fines a conseguir por la acción. El sentido de la bondad de los seres es, pues, diverso según su relación al querer divino o a las tendencias de los demás seres finitos.

6. La belleza. — Algunos autores añaden a los trascendentales anteriormente estudiados la belleza. No parece que la belleza sea un sexto trascendental, porque es por lo menos discutible que todas las cosas sean bellas ; pero se trata, desde luego, de una noción muy general y en estrecha afinidad con las de bondad y de verdad. En la dificultad de definir lo bello, se le describe ordinariamente por sus efectos como «aquello que contemplado causa placer» (*quae visa placent.* Santo Tomás). Sabemos por la psicología que el placer subsigue a la satisfacción de las tendencias ; por donde se revela el parentesco de la belleza con el bien. Lo bello es, en efecto, una modalidad del bien, como ya advirtieron los antiguos ; pero es un bien que importa una relación especial a las facultades cognoscitivas, a saber, la inteligencia y los sentidos más nobles, como son la vista y el oído, únicos capaces de aprehender lo bello. Así se explica el carácter del placer estético, que es su desinterés ; solamente las facultades cognoscitivas se satisfacen en la apropiación mental de su objeto y se desinteresan de su adquisición efectiva. El parentesco de la belleza con la verdad se desprende de su captación obligada por el conocimiento. Por lo demás, lo bello reside en una relación especial del ser a la capacidad cognoscitiva del espíritu y a ciertas tendencias suyas desinteresadas ;

sin ser propiamente un trascendental, se enlaza con los trascendentales.

La filosofía contemporánea propende en exceso a negar la objetividad de la belleza. Esta actitud deriva, en gran parte, de Kant, para quien lo bello consiste en el placer originado en el alma por el ejercicio armónico de las facultades sensitivas, en especial de la imaginación y del entendimiento. Pero resulta entonces imposible de explicar por qué ciertos objetos suscitan en nosotros la impresión de la belleza, mientras otros muchos nos dejan indiferentes. Además, nuestros juicios en torno a lo bello concreto presentan un carácter marcadamente objetivo; y, si unos hombres gozan en la contemplación de una estatua o en la audición de una sinfonía y otros no, atribuimos la diferencia sencillamente a que aquéllos poseen la capacidad de la comprensión y de la fruición estéticas y éstos carecen de ella. Dicha capacidad se llama *gusto;* y, aunque no es precisamente nativa, porque entonces se daría en todos los hombres, se adquiere por cultivo de la sensibilidad espontánea a lo bello mediante el ejercicio y la educación.

La belleza es, pues, una cualidad de las cosas consideradas en sí mismas. Para la filosofía, la definición de la naturaleza de lo bello ha constituído siempre un asunto de extrema dificultad. El camino más certero parece ser el que arranca de la naturaleza de lo bueno; éste es el que ha seguido Santo Tomás. Tanto la bondad como la belleza reside en la forma o perfección del ser, que se mide a su vez por la aproximación a la idea arquetípica; pero en lo bello esta perfección exige ser manifestada o realizada sensiblemente, de suerte que pueda ser captada por los sentidos superio-

res del hombre (el término *visa* que emplea Santo Tomás, ha de ser interpretado ampliamente como sinónimo de percibido sensorialmente). Así cabría definir la belleza como el esplendor de la forma o perfección que inside en los objetos naturales y desmenuzarla como un compuesto de dos elementos ; a saber, el elemento interior de la forma o idea y el elemento extrínseco de la manifestación.

Santo Tomás señala, encima, a la belleza, tres requisitos: integridad, proporción o armonía y claridad. El objeto bello suele ser complejo o porque consta de una variedad de partes o porque consiste en una diversidad de relaciones, que, sin embargo, se disponen o combinan entre sí en un cierto orden que produce la proporción o armonía. Lo cual justifica la definición de belleza adoptada por muchos autores: *la unidad en la variedad*. El tercer requisito de la claridad es la fuente del placer estético que el sujeto humano experimenta al abarcar el objeto complejo con una gran facilidad de comprensión; la aprehensión de lo bello, en efecto, no es fruto de reflexión ni de razonamiento, sino que consiste en la captación inmediata del objeto en acto de intuición.

El sentido analógico de lo bello se desprende de sus distintas especies. Distinguiremos, ante todo, la belleza *natural*, que encontramos como cualidad inherente a las cosas, y la belleza *artística*, que el hombre produce con su esfuerzo al introducir la perfección de una cierta forma en un material plástico o sensible que se le da a elaborar técnicamente. Distínguese, además, la belleza *corpórea* o *sensible*, que es la realizada en las cosas corporales y extensas, y la belleza *incorpórea* o *espiritual*, que el entendimiento descubre en ciertas ideas o en ciertas acciones. Un despliegue de pensamientos varios puede ser conducido en forma bella ; una acción generosa puede suscitar un vivo pla-

cer al ser contemplada. Incluso para la belleza incorpórea hace falta el elemento sensible que sugiere o revela el contenido espiritual bello.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Construya el alumno un cuadro sinóptico de los trascendentales, considerados como aspectos mentalmente distintos del ser.
2. Evidencie el carácter analógico de las nociones de unidad y distinción, precisando sus distintos sentidos posibles.
3. Coteje la noción de verdad aquí establecida con la establecida en la TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, capítulo III, mostrando sus puntos de contacto y sus diferencias.
4. Infiera las nociones de falsedad, de mal y de fealdad en los distintos sentidos en que se contraponen a las de verdad, bondad y belleza.
5. Concrete la noción de belleza artística hasta especificarla ulteriormente en el sistema de las bellas artes.

X

LA SUSTANCIA Y EL ACCIDENTE

1. LAS CATEGORÍAS DEL SER REAL. — Las *categorías* son los géneros supremos de la realidad. Se distinguen de los trascendentales en que no convienen a la generalidad de las cosas, sino solamente a grupos de ellas y, además, en que poseen una significación unívoca (acerca de la significación conceptual de las categorías, recuérdese lo que se dijo en la LÓGICA, cap. II, núm. 8). Ya se comprende que el ser o el ente no está incluído en las categorías, antes bien las trasciende por su universalidad. También Dios, por la plenitud de su ser que excluye cualquier modo especial, cae más allá de ellas ; a lo sumo, cabría incluirle con una cierta impropiedad en la categoría de sustancia.

Las categorías son, pues, divisiones del ser real finito. Importa no confundirlas con los tipos del ser, que escinden superficialmente el mundo de los entes en regiones separadas por entero unas de otras : ser real, ser de razón, etc. En cambio, las categorías significan más bien divisiones en profundidad o estratos del ser real que se superponen y complementan unos a otros : sustancia, cualidad, relación, etc. Nada más el ser real es divisible por categorías ; los entes de razón se resuelven a la postre en pensamientos, es decir, en sim-

ples accidentes de la mente con una entidad tan diminuta que no cabe desmenuzarla ulteriormente.

Las dos categorías capitales del ser real son la sustancia y el accidente.

La definición que hemos dado aquí de las categorías, se ajusta al sentido clásico o tradicional aristotélico-escolástico. En la filosofía contemporánea, a partir de Kant, las categorías significan las maneras generales de conceptuación de las cosas o, con mayor exactitud, las formas puras según las cuales la mente logra pensar los objetos. Con arreglo a este enfoque idealista, Kant infiere el sistema de las categorías de la cópula *es*, que refleja la síntesis mental del sujeto y del predicado en la función de juzgar; no se olvide que en el juicio se da, según Kant, el pensar verdadero. De las cuatro propiedades inherentes a todo juicio: cualidad, cantidad, relación y modalidad, obtiene hasta doce categorías posibles, repartidas en grupos de a tres, según la siguiente tabla: 1.er grupo, categorías de la cantidad: unidad, pluralidad, totalidad; 2.º grupo, categorías de la cualidad: afirmación, negación, limitación; 3.er grupo, categorías de la relación: sustancia y accidente, causa y efecto, acción recíproca, y 4.º grupo, categorías de la modalidad: posibilidad e imposibilidad, existencia e inexistencia, necesidad y contingencia. Para el cabal sentido de estas denominaciones, recuérdense las clasificaciones de los juicios dadas en la LÓGICA (véase el cap. IV, números 6, 7 y 8). Por lo demás, basta con mencionar aquí el concepto y el sistema kantianos de las categorías, que tienen un alcance epistemológico, pero no ontológico; por lo cual su desarrollo adecuado corresponde a la teoría especial del conocimiento. En lo que sigue, nos atendremos a la doctrina aristotélica de las categorías, que cae de lleno dentro de la ontología.

2. LA SUSTANCIA. — Por sustancia entendemos: *una esencia a la cual es propio existir en sí y no en otro*. La sustancia es el ser con entidad propia y autónoma, suficiente para existir con independencia de los demás seres reales; por ejemplo, yo, este libro, aquella mesa. La realidad de la sustancia se demues-

tra por la serie de los cambios y afecciones que se suceden en el ser concreto sin por esto destruirle ; así, mis pensamientos, mis estados de ánimo, mis resoluciones ocurren y desaparecen en mí, permaneciendo yo el mismo ser, y lo mismo dígase de un ser corpóreo cualquiera. Requiérese, pues, un sujeto que soporte tales cambios o afecciones y al que con propiedad se le puede llamar sustancia (de *sub- -stare*, que significa «estar debajo»). La sustancia significa, por un lado, el substrato o estrato profundo del ser, que sirve de sujeto a sus modificaciones superficiales y episódicas, a saber, los accidentes. Pero este carácter de la sustancia, aunque sea el más notorio, no es el primordial. Para que una sustancia sea principio y raíz de los accidentes, o siquiera su soporte, debe ya existir en sí misma y poseer una realidad consistente o subsistente de por sí ; en otro caso, requeriría un sujeto en el cual se diese, y éste a su vez otro, y así indefinidamente, con lo que acabaríamos por caer en un absurdo. En resumen, las notas de la sustancia son dos : ante todo, ser en sí y, además, ser sujeto de los accidentes. Con facilidad se delimita la sustancia de los accidentes de un ser, porque éstos suelen ser muchos y variables, al paso que la sustancia es una y permanente. Una persona, por ejemplo, puede ser pequeña, delgada, morena, torpe, inculta, etc., a pesar de lo cual será una y la misma persona ; y continuará siéndolo, aunque crezca o engorde o se despabile o se vuelva culta.

Importa no confundir la noción de sustancia con las de esencia y naturaleza. La *esencia* expresa un aspecto de la realidad que conviene a todo ser real, al accidente lo mismo que a la sustancia ; por lo cual hemos

definido la sustancia como una especie o clase de esencia. Mayor es la afinidad entre sustancia y naturaleza, que en el fondo coinciden; solamente que la naturaleza añade a la sustancialidad un aspecto dinámico o energético. *Naturaleza* se llama a la sustancia, en cuanto es principio de las actividades y cambios del ser.

Rechazamos por inexacta la siguiente definición de sustancia: el ser que existe *por sí*. Descartes se la ha apropiado en estos términos: el ser que de tal manera existe, que no necesita de otro para existir. Al cifrar la sustancialidad en la independencia, se da pie a un equívoco entre *sujeto* y *causa* del ser, que ha sido de fatales consecuencias en la filosofía de Spinoza: no habiendo más que un ser independiente de toda causa, existe una sola sustancia, a saber, Dios, de quien toda otra realidad es un accidente (panteísmo). El equívoco se deshace con aclarar que la sustancialidad importa la independencia del ser en cuanto al sujeto de la existencia, pero no en cuanto a la causa.

La sustancia no es objeto inmediato de la percepción. En las cosas corpóreas no la vemos ni la tocamos; percibimos nada más sus accidentes de color, olor, extensión, figura, etc. Tampoco se nos revela a la conciencia en la vida espiritual; notamos, a lo sumo, actos y estados de ella, como el pensar, el imaginar, el sentir, etc. No es extraño que algunos filósofos hayan negado la realidad de la sustancia, pretendiendo resolverla en conjuntos de cualidades o de fenómenos a los que no subyace realidad alguna profunda o subsistente de por sí. Esta doctrina, que se llama *fenomenismo,* ha sido sostenida principalmente por el filósofo inglés David Hume. (Para su aplicación a la sustancia espiritual, véase en la PSICOLOGÍA el capítulo acerca de la «Realidad del alma».) Observaremos contra Hume que la realidad de la sustancia

es exigida por la realidad de los accidentes, cuya naturaleza estriba, como se explicará luego, en depender de otro sujeto en el cual se dan ; este sujeto ha de ser, últimamente, la sustancia. El hecho de que la sustancia se sustraiga a la percepción, no es óbice a su realidad ; solamente indica que se trata de una realidad suprasensible o inteligible a comprender por el pensamiento. Aristóteles decía que la sustancia de los seres corpóreos es perceptible indirectamente a través de las cualidades sensibles a título de sujeto de ellas ; en todo caso, es la mente o el entendimiento la facultad apropiada para su captación.

3. DIVISIONES DE LA SUSTANCIA. — La primera división de la sustancia es en corpórea y espiritual, cuyas características han sido en parte anticipadas (véase el cap. III). Por *sustancia corpórea* entendemos los cuerpos consistentes en porciones de materia extensa y revestida de un conjunto de determinaciones accesorias homogéneas o diversificantes, por ejemplo la impenetrabilidad, el peso, la figura, el color, la suavidad o dureza, etc. La *sustancia espiritual* es el *yo* o alma que origina, a título de sujeto agente, nuestra vida espiritual y subyace a la variedad y sucesión de las actividades y estados psíquicos (véase, en la PSICOLOGÍA, el capítulo sobre «El alma»).

También se dividen las sustancias en primeras y segundas. *Sustancia primera* es el ser individual y concreto, con el que nos encontramos a cada paso en la vida real ; por ejemplo : *Pedro, Juan, este libro, mi gabán, aquel coche,* etc. Al comparar las sustancias primeras entre sí, la mente descubre que algunas de ellas poseen una idéntica naturaleza o modo de ser y

que sólo difieren por la cobertura de accidentes que recubren al sujeto individual. En cuanto la mente prescinde de ellos, halla la sustancia desnuda, reducida a su núcleo esencial. He aquí la *sustancia segunda*, que podemos definir: la esencia común realizada singularmente en una pluralidad de individuos; por *ejemplo: hombre, caballo, libro,* etc. Cada individuo es una versión singular de esta esencia, de la que participa juntamente con otros muchos seres individuales y a la que agrega un halo de determinaciones accidentales o adjetivas que sirven para distinguirle de los demás.

Divídense, últimamente, las sustancias en completas e incompletas. *Sustancia completa* es la que está perfectamente constituída en su determinada especie (por ejemplo, de hombre, de caballo, etc.), de suerte que no sólo existe en sí, sino que además repugna cualquiera íntima unión o comunicación con otra sustancia. *Sustancia incompleta* es, por el contrario, la que no repugna unirse de un modo natural a otra sustancia distinta tan íntimamente que forme con ella un solo ser compuesto. El hombre es una sustancia completa, aunque compuesta; el alma y el cuerpo del hombre son sustancias incompletas en afinidad recíproca, que se requieren y completan la una a la otra, según ya se explicó (véase, en la PSICOLOGÍA, el capítulo sobre «Unión de alma y cuerpo en el hombre»).

4. SUBSISTENCIA, SUPUESTO Y PERSONA. — Esta última clasificación permite aclarar la distinción tradicional en la ontología aristotélico-escolástica entre sustancia y supuesto. *Supuesto* es la sustancia completa que goza de independencia en su ser y en su

obrar y es, por tanto, incomunicable. Las sustancias incompletas, verbigracia el alma o el cuerpo del hombre, no son supuestos; pero sí lo es el ser resultante de su íntima unión, en la cual solamente son capaces de existir según su naturaleza y de desplegar sus actividades. Éstas, en efecto, se atribuyen únicamente al supuesto, es decir, al ser completo, individual e incomunicable. *Actiones sunt suppositorum*, reza un adagio de la Escuela, cuyo sentido se precisa diciendo que en las sustancias compuestas de otras el supuesto (o el compuesto) es el sujeto inmediato a quien la acción es atribuída *(principium quod)*, mientras que los elementos componentes son el principio remoto en cuya virtud el sujeto está dotado de tales o cuales actividades *(principium quo)*. Pongamos una vez más el ejemplo del hombre: cada individuo humano es sujeto de todas sus operaciones, así de las puramente físicas o químicas como de las vitales y psíquicas (dícese, verbigracia, con propiedad del hombre que cae, pesa, digiere, percibe o piensa, indistintamente), pero es capaz de realizar algunas de estas acciones gracias a su cuerpo y otras gracias a su alma. El cuerpo y el alma son, pues, sujeto o principio remoto de sus actividades; pero el hombre mismo, o sea el compuesto, es el sujeto inmediato de todas.

La distinción aquí aducida entre sustancia y supuesto ha planteado algunas cuestiones sutiles y delicadas. En primer lugar, si unas sustancias — verbigracia el hombre, el árbol — son supuestos y otras — verbigracia el cuerpo o el alma humanos — no lo son, entre ambas debe mediar alguna diferencia que constituye a aquéllas en su individualidad e incomu-

nicabilidad. Este algo, que está en las primeras y falta en las otras, ha recibido el nombre de *subsistencia*. Subsistencia es la perfección por la cual una sustancia es completa en su especie y a la vez individual e incomunicable, es decir, un supuesto.

Algunos escolásticos (entre ellos muchos escotistas o partidarios de las doctrinas de Juan Duns Escoto) opinan que la subsistencia consiste en la mera negación o carencia de unión de la sustancia a otra distinta, mientras otros escolásticos (entre ellos Suárez y muchos españoles) admiten un accidente real o modalidad entitativa que se agrega a la sustancia para convertirla en supuesto. Omitimos el tratamiento extenso de esta cuestión, que para la ontología ofrece un carácter meramente especulativo; pero sépase que la teología está muy interesada en su solución por las aplicaciones de que es susceptible a la doctrina de los misterios de la Trinidad y de la Encarnación.

La *persona* es el supuesto racional, esto es, el ser sustantivo e individual dotado de razón. Interpretamos aquí la razón en sentido amplio como la facultad del conocimiento inteligible o suprasensible, que es a su vez raíz y germen de la voluntad. En su virtud pertenecen a la categoría de personas todos los supuestos o individuos de naturaleza espiritual; así no sólo son personas los hombres, sino que la personalidad es aplicable al mismo Dios. En la persona encontramos la máxima perfección entitativa de que la sustancia es capaz.

Recordaremos aquí las definiciones clásicas de supuesto y persona debidas a Boecio, el gran aristotélico del siglo VI a quien tanto debe la filosofía escolástica; entendía por supuesto *completae naturae individua substantia* y por persona *rationalis naturae individua substantia*.

El filósofo inglés Juan Locke intentó subvertir la noción

tradicional de la personalidad, apelando para caracterizarla a la conciencia de sí mismo y al recuerdo. Sin ánimo de entrar en un examen detenido de esta doctrina, baste observar que la conciencia y el recuerdo son manifestaciones de la personalidad que la suponen ya constituída de antemano. Los hechos psíquicos suministran indicios claros de la personalidad ya existente, pero ésta se fundamenta en principios ónticos de índole trascendente.

5. El accidente. — *Accidente* es la realidad o esencia a la que repugna existir en sí y que requiere existir en otra como en su sujeto de inherencia ; así, el saber o la virtud que se dan en el hombre, la blancura que se da en la pared o en el pañuelo, etc. Sería pueril negar la realidad del accidente en vista de la imperfección que supone respecto de la sustancia ; el accidente es, nada más, una realidad que sobreviene a otra ya constituída. Un accidente puede existir en otro accidente, por ejemplo el color en la extensión, pero a su vez este segundo accidente requerirá para sí un nuevo sujeto de inherencia ; y, como sería absurdo prolongar este condicionamiento indefinidamente, se llega pronto a un estrato básico del ser que es de sí subsistente. O sea, que los accidentes se apoyan siempre, últimamente, en la sustancia.

Aquí hablamos, naturalmente, del accidente ontológico (del accidente lógico baste lo dicho en la Lógica, cap. II, números 7 y 8), el cual se divide en propio y común. Accidente propio es la propiedad inherente a una determinada especie de seres, derivada de su esencia ; así, en el hombre la facultad de reír o de hablar. Accidente común es la cualidad o modo de ser que eventualmente se encuentra en individuos de especies distintas ; por ejemplo, la figura o el color. El accidente común puede ser más o menos estable, como el color

en el semblante, o más o menos fugaz, como un sentimiento en el alma.

Entre la sustancia y los accidentes media una distinción real. Aunque los accidentes no puedan existir sin la sustancia y la sustancia no exista sino con los accidentes, la sustancia puede adquirir, perder y cambiar sus accidentes. Un hombre flaco puede engordar y una pared blanca puede tomar otro color. Hay, pues, entre ellos no una identidad, sino una diversidad real, aunque por razón de su respectiva naturaleza no puedan darse en estado de separación. Esta doctrina reviste un gran alcance para la explicación teológica del misterio de la transubstanciación eucarística.

6. ENUMERACIÓN DE LOS ACCIDENTES. — Los accidentes se dan en gran número. Aristóteles distinguió nueve clases de ellos, a saber : la cantidad, la cualidad, la relación, la acción, la pasión, el lugar, el tiempo, la situación o modo de estar y la habituación o modo de obrar. Añadiéndoles la sustancia, se constituye el número décuplo de las categorías, que en los textos de filosofía escolástica se suele consignar con los siguientes nombres latinos : *substancia, quantitas, relatio, qualìtas, actio, passio, ubi, quando, situs, habitus.*

Actualmente se reconoce que la clasificación aristotélica es susceptible de una simplificación. Los nueve grupos de accidentes se interfieren, resultando un número excesivo de ellos ; bastan unos pocos para abarcar la realidad entera. Así el lugar y el tiempo se reducen facilísimamente a la cantidad, la situación y la habituación a la relación ; también la acción y la pasión pueden tratarse a propósito de la cualidad o a propósito de la relación. En definitiva, las nueve especies del accidente se dejan reducir a tres principales, que son : la cantidad, la cualidad y la relación ;

todavía las dos primeras se pueden agrupar bajo una categoría común, a saber, la propiedad.

Clasificamos, pues, los accidentes en absolutos y relativos. Los accidentes absolutos advienen al ser ya constituído a título de determinaciones ulteriores del mismo; los llamamos *propiedades*, porque añaden a la sustancia alguna perfección o modo de ser perfectamente concebible de por sí y sin necesidad de ninguna referencia a otro ser. Los accidentes relativos son modos de ser que advienen a la sustancia en referencia a otro ser; los llamamos *relaciones*. La redondez y la virtud son propiedades, mientras que la semejanza o la paternidad son relaciones. Diremos ahora algo de las propiedades, reservando el estudio de las relaciones para el próximo capítulo.

7. PROPIEDADES DE LA SUSTANCIA. — De las dos propiedades o accidentes absolutos que hemos distinguido, la cantidad afecta principalmente a las sustancias corpóreas, mientras que la cualidad afecta indistintamente a las corpóreas y a las espirituales.

Cantidad es el accidente por el cual la sustancia corpórea aparece distribuída en partes, exteriores las unas a las otras. Santo Tomás la definió: *positio seu ordo partium in toto*, la distribución u orden de las partes en un todo; la sustancia cuanta es, en efecto, un compuesto o un todo de múltiples partes cada una de las cuales ocupa un lugar en relación a las demás y al todo. La cantidad es el atributo capital de la sustancia corpórea y raíz de los demás accidentes de la misma, hasta el punto de que ha habido filósofos, por ejemplo Descartes, que definieron los cuerpos por la extensión. Sin embargo, entre la esencia corpórea y su cantidad media una distinción real, al igual que

ocurre con los demás accidentes; la prueba está en que la esencia de cuerpo es indiferente a una cantidad determinada tal o cual, aunque no pueda realmente darse sin alguna forma de cantidad.

Como consecuencia de la cantidad que les afecta intrínsecamente, los cuerpos gozan de otras varias propiedades. He aquí las principales: la *divisibilidad* o posibilidad de ser repartidos en partes menores que el todo; la *mensurabilidad* o posibilidad de ser sometidos a una medida, coincidente con alguna de sus partes o con alguna agrupación de ellas, y la *impenetrabilidad* o exclusión recíproca de las partes en cuya virtud una no puede ocupar el lugar de la otra.

La cantidad puede ser continua o discontinua. En la discontinua, que se llama también *discreta*, las partes son reales y separadas; cada una de ellas forma una unidad y por la agrupación de unidades se origina el número. En la cantidad continua las partes son nada más potenciales, de suerte que el todo aparece como una unidad de una sola pieza; nada más en caso de que el continuo se deshaga por descomposición o fragmentación, las partes resultan visibles. Todavía la cantidad continua es simultánea o sucesiva, según que sus partes coexistan todas a la vez y puedan ser recorridas en distintas direcciones o dimensiones, o bien que sus partes se sucedan ininterrumpidamente las unas a las otras, de suerte que solamente una es real en cada instante y el conjunto de ellas se nos ofrece en una dirección única e irreversible. La cantidad continua simultánea es la extensión o el espacio; la cantidad continua sucesiva es el tiempo.

Cualidad es el accidente que completa o perfecciona la sustancia en su ser o en su operación. Hay, pues,

cualidades puramente entitativas o que perfeccionan a la sustancia en su ser de sustancia; verbigracia, la salud o la estatura en el hombre; y hay cualidades operativas, que perfeccionan a la sustancia en su obrar, por ejemplo la destreza o la virtud. «Por la cualidad, dice Santo Tomás, respondemos a quien nos pregunta *cuál* sea la cosa»; en el lenguaje echamos mano ordinariamente de los adjetivos calificativos y de ciertos sustantivos abstractos para designar las cualidades en una u otra forma (bueno, sabio, robusto, etc.; bondad, sabiduría, robustez, etc.).

Aristóteles ha asignado a la cualidad tres propiedades interesantes: 1.ª *Tener contrario,* en cuya virtud a cada cualidad se le contrapone otra antitética; por ejemplo, a la virtud el vicio, a la salud la enfermedad, etc.; 2.ª *Admitir gradaciones en más o en menos,* en lo cual estriba la intensidad con que una cualidad es poseída por un sujeto; así, hay hombres más o menos sanos o virtuosos o sabios, etc., y 3.ª *Ser fundamento* de la semejanza o desemejanza de las cosas; llamamos semejantes a las cosas que coinciden en alguna o algunas de sus cualidades. La cantidad, por el contrario, no es base de semejanza o desemejanza, sino de igualdad o desigualdad.

Los autores escolásticos abarcaron en una clasificación cuatrimembre la totalidad de las cualidades inherentes a la sustancia. En la primera especie ponen la *figura* y la *forma,* palabras que se usan indistintamente para designar la cualidad que termina o limita de alguna manera la cantidad de un cuerpo. La segunda especie está integrada por la *pasión* y la *cualidad pasible;* por pasión se entiende la mudanza o alteración fugaz que un ser sufre y por cualidad pasible

la misma mudanza o alteración hecha permanente. A la tercera especie pertenecen la *potencia* y la *impotencia*; potencia es la cualidad que permite a un ser obrar e impotencia es lo contrario. Por último, en la cuarta especie están el *hábito* y la *disposición*, cualidades más o menos arraigadas por las que el sujeto se siente bien o mal dispuesto a la acción de que es capaz.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Analice el alumno en un ser concreto su realidad sustantiva y sus accidentes varios, su sustancialidad primera y segunda, etc., contraponiéndolos por sus respectivas características.
2. Señale en un cuerpo concreto accidentes varios cuantitativos y otros cualitativos.
3. Ampliaciones histórico-doctrinales del profesor a algunas teorías expuestas esquemáticamente en este capítulo.
4. Asimismo, el profesor ilustrará sobre la conexión de algunas de las doctrinas filosóficas desarrolladas con ciertos problemas teológicos.

XI

LA RELACIÓN

1. NOCIÓN DE LA RELACIÓN. — Etimológicamente, relación se origina de *relatum,* supino del verbo *referre,* referir o hacer referencia; significa, pues, abstractamente la referencia de una cosa a otra y, en concreto, el accidente por el cual una sustancia se refiere o dice orden a otra. Santo Tomás la caracterizó, en este mismo sentido, como *respectus ad alterum*. Sin embargo, adviértase que esto no es una verdadera definición, sino a lo sumo una aclaración del nombre. Por la generalidad con que se da en las cosas, la relación es un objeto reacio a ser definido; resulta, en cambio, tarea fácil la de mostrar relaciones: la igualdad, la semejanza, la diversidad, la causalidad, la finalidad, el parentesco, la significación, la expresión, etc., son casos o ejemplos de relación.

La relación difiere de la sustancia y de la propiedad. Como ellas, posee una entidad o naturaleza con sus determinaciones o rasgos peculiares que la hacen inconfundible; entre estos rasgos está el de exigir un sujeto que la sustente. La relación no se da, en efecto, sino en algo o en alguien que por ella es ordenado a otra cosa; la semejanza o el parentesco, por ejemplo, se da siempre en un sujeto semejante o pariente de otro. Por ahí se descubre que la relación

es un accidente; pues su ser no existe en sí, antes bien demanda una sustancia en que apoyarse. Por otra parte, mientras la propiedad o accidente absoluto se caracteriza, en rigor, por la inhesión o inherencia (de *inhaerere* o *inesse* o *esse in*), es decir, por su *estar en* la sustancia pura y simplemente, la relación añade a la sustancia un *esse ad,* una referencia o respecto a otro término fuera de sí, una «alteridad» o vertiente hacia algo distinto.

Las relaciones constituyen un estrato óntico superpuesto a las sustancias ya constituídas e incluso dotadas de sus propiedades peculiares y sirven para enlazar los objetos unos con otros en una multiplicidad de aspectos. El universo no sólo abarca un conjunto o pluralidad de entes de todas clases; en su seno hilos múltiples se entrecruzan y tejen una red espesísima de enlaces o conexiones que van de unos a otros entes. Tales son las relaciones.

2. Elementos de la relación. — La diferencia que separa la relación de la sustancia y del accidente absoluto se traduce en la exigencia de un doble soporte. Por un lado, como todo accidente, la relación necesita de un ser o sustancia en quien se dé; a este punto de apoyo, del cual arranca la relación, se le llama *sujeto* de la misma. Por otro lado, la relación es un *esse ad,* en cuya virtud el sujeto mira o se ordena a otro ser, en el cual la relación propiamente acaba o concluye; este otro ser, segundo soporte de la relación, es el término de ella. El sujeto y el término se llaman indistintamente *extremos* de la relación. La relación misma es como un arco o puente tendido entre ambos por alguna razón o por algún aspecto que

permite establecer la referencia ; se llama *fundamento* al hecho o aspecto del cual la relación emerge. Tomemos, para ejemplo, la relación de paternidad : el padre es el sujeto, el hijo es el término, y el hecho de la generación es el fundamento de la relación entre ambos.

3. RELACIONES REALES, IDEALES Y FICTICIAS. — La relación vale del ente en sus varias esferas o manifestaciones, y así lo mismo se aplica a los entes reales que a los entes de razón ; en rigor, desborda el sentido estricto de una mera categoría aristotélica. Hay, ante todo, *relaciones reales* que enlazan entes reales, por ejemplo el padre y el hijo en la paternidad ; estas relaciones existen independientemente de toda consideración mental. Hay, además, *relaciones ideales* que valen de objetos asimismo ideales y participan de su naturaleza, por ejemplo la igualdad del número 5 con la suma de 3 y 2 ; el ser de las relaciones ideales es puramente mental, pero con validez transubjetiva. Las relaciones reales *existen,* las ideales puramente *son;* pero ambas tienen de común que el espíritu se limita a encontrarlas y a reconocerlas. En contraste con ellas, hay todavía relaciones *ficticias* o *convencionales* que la mente humana establece arbitrariamente entre cosas, por ejemplo las relaciones de los personajes representados por los actores en el teatro o las significaciones prendidas a ciertos nombres ; al igual que los entes ficticios, estas relaciones pueden revestir un alcance nada más individual o propagarse en un medio social determinado hasta llegar a adquirir carta de naturaleza para toda una colectividad. Así, los niños, al romper a hablar, usan un lenguaje

exclusivamente suyo, cuya significación apenas entienden los familiares más próximos ; en cambio, un idioma es hablado y entendido por todo un pueblo.

Esta clasificación ensancha la usual de los autores escolásticos en relación real y relación lógica, que brota de la división en ente real y ente de razón. Propiamente las relaciones lógicas, que se caracterizan por su objetividad y necesidad para la mente que las descubre — pensemos, por ejemplo, en las relaciones afirmadas en los axiomas ontológicos o bien en las relaciones matemáticas—, se corresponden con las que hemos llamado relaciones ideales. Conviene diferenciar netamente de ellas las relaciones ficticias o convencionales engendradas por la mente humana más o menos a capricho; solamente así se salva el auténtico sentido de las relaciones lógicas. Leibniz, hablando de éstas, ponía su fundamento en la mente divina: «su realidad — decía—, como la de las verdades eternas y la de los entes posibles, viene de la razón suprema».

4. La relación real. — Las relaciones reales recaban para sí la máxima atención, tanto más que su existencia ha sido vivamente discutida por el idealismo. Kant redujo la relación a una pura forma mental que aplicamos a la interpretación de los fenómenos en la naturaleza ; con ella el espíritu opera una cierta especie de síntesis que facilita el conocimiento de los objetos. Todavía hoy Heidegger, a pesar de su realismo, ha actualizado la misma opinión : los entes reales son para él auténticos soportes de la relación, pero la relación misma surge por el acto del espíritu que los compara y es, por consiguiente, un puro ente de razón o ideal. No compartimos esta doctrina, que parece fundarse en un equívoco. Indudablemente las relaciones existen para nosotros sólo en tanto que conocemos previamente los extremos que las soportan y en acto de comparación adivinamos su fundamento ; pero esto no

quiere decir que las relaciones entre objetos reales sean elaboradas, sino sencillamente halladas o descubiertas, por la mente. Las relaciones reales preexisten al conocimiento y se dan con entera independencia del sujeto que las conoce ; así, la sucesión del día y la noche o la distancia del Sol a la Tierra seguirían existiendo, aunque no hubiese seres humanos capaces de observarlas o conocerlas.

La relación no es una pura categoría mental al estilo kantiano (véase el capítulo anterior, núm. 1). De las cosas reales parten haces de relaciones no menos reales. Desde luego, la realidad de estas relaciones no es una realidad en sí, que sólo incumbe a la sustancia, sino una realidad sustentada en otro ser, cual es la del accidente. En la relación real encontramos, pues, una categoría ontológica, que podemos identificar con la tercera especie del accidente puesta por Aristóteles ; los escolásticos, para distinguirla de la relación lógica y de la trascendental (de la que nos ocuparemos en seguida), la llamaron *relación categórica* o *predicamental*. Podemos definirla así : un accidente distinto del sujeto en que se da y que consiste en una cierta ordenación o respecto de dicho sujeto a otro también distinto de él. Santo Tomás decía que era *habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique*.

Los requisitos de la relación real se desprenden de su naturaleza o esencia y pueden reducirse a cuatro : 1.°, realidad del sujeto, ya que en otro caso el accidente poseería una entidad mejor que la de su soporte ; 2.°, realidad del término, por la misma razón ; 3.°, realidad del fundamento, que causa o motiva la relación y la especifica en su índole, y 4.°, distinción real entre

ambos extremos, que se ordenan y oponen el uno al otro.

La sustancia es raíz y sujeto inmediato, o siquiera remoto, de las relaciones reales, como lo es de los demás accidentes. Sus propiedades absolutas, es decir, cuantitativas y cualitativas, prestan el fundamento a un primer núcleo de relaciones reales : por la cantidad, las cosas son iguales o desiguales ; por la cualidad, son idénticas o diversas, semejantes o desemejantes en multitud de aspectos. Otro grupo de relaciones reales se funda en la actividad transitiva que la sustancia despliega cerca de otro ser o recibe de otro ser ; las relaciones de causalidad y finalidad, entre otras, pertenecen a este grupo.

5. PROPIEDADES DE LA RELACIÓN PREDICAMENTAL. — Ayudará mucho al conocimiento de la relación predicamental la enumeración de sus propiedades, de las cuales los autores ponen hasta cinco, a saber :

1.ª *No tener contrario*, en el sentido de que las relaciones no se oponen entre sí, antes bien, son compatibles y pueden darse juntamente en un mismo sujeto ; por ejemplo, la filiación y la paternidad pueden coincidir en una persona que sea a la vez hijo y padre. La oposición media nada más entre los extremos de una misma relación, que se excluyen recíprocamente.

2.ª *No admitir gradaciones en más o en menos ;* la paternidad, por ejemplo, no aumenta en razón del número de los hijos, sino que permanece intrínsecamente la misma.

3.ª *La convertibilidad de la relación,* no en el sentido de que los extremos correlativos puedan trocarse

quedando la relación idéntica, sino en el sentido de que cada extremo de la relación real mira o está enfocado al otro, si bien con un enfoque o en un aspecto distinto; así, la relación de generación que, vista desde el padre, se concreta en paternidad, se convierte en filiación cuando se la enfoca desde el otro extremo, que es el hijo. Lo mismo vale de la causación, de la semejanza, etc.

4.ª *La simultaneidad de los correlativos en el ser (correlativa sint simul natura)*. Siendo los extremos los soportes indispensables de la relación, el defecto de uno cualquiera de ellos haría la relación imposible, es decir, inexistente. Ambos correlativos deben existir, pues, a la vez para que la relación exista.

5.ª *La simultaneidad de los correlativos en el conocimiento (correlativa sint simul cognitione)*. La relación real sustenta su ser en el ser de ambos extremos; no cabe, pues, abarcarla en el conocimiento, sin que ambos extremos sean también abarcados a su vez.

Desde luego, las dos primeras propiedades convienen a toda clase de relación real. Pero las tres últimas sólo convienen en rigor a las relaciones llamadas mutuas o bilaterales e impropiamente y en sentido extrínseco a las que no lo son. Lo cual obliga a establecer nuevas distinciones.

6. ESPECIES DE RELACIÓN REAL. — Hemos separado ya la relación real de la puramente lógica y aun de la convencional o ficticia. Vamos ahora a señalar las varias especies en que la relación real se divide.

Distinguiremos, ante todo, las relaciones reales mutuas o bilaterales y las no mutuas o unilaterales. La *relación mutua* existe cuando cada extremo está

efectivamente ordenado al otro, aunque sea bajo distinto aspecto; en otros términos, cuando la relación es real por ambas partes. El parentesco, por ejemplo, entre hermanos o entre padre e hijo, es una relación de este tipo. La relación mutua se ofrece en dos modalidades: la *par* y la *impar*. Hay paridad, cuando la relación presenta idéntica apariencia desde cualquiera de los dos extremos, de suerte que éstos pueden trocarse sin que la relación experimente ningún cambio; por ejemplo, en la relación de igualdad o en la de fraternidad, que aparentan lo mismo desde cualquiera de los hermanos o de las cosas iguales. La relación mutua es impar cuando, vista desde un extremo o desde el otro extremo, aparece diversamente; ocurre así, por ejemplo, en la relación de causa y efecto o en la de padre e hijo.

La relación *no mutua* o unilateral es la que existe del sujeto para el término de la misma, sin ser correspondida por otra también real que desde el término revierta al sujeto. Es decir, que el término sustenta extrínsecamente la relación, ante la cual se comporta con una plena indiferencia. La relación no mutua es un accidente real del sujeto; pero no lo es del término, que no se siente afectado por ella. Las relaciones reales de este tipo escasean mucho; el ejemplo mejor que cabe alegar es el conocimiento, que es una relación real por parte del sujeto cognoscente, no así por parte del término u objeto conocido que permanece ajeno a la relación cognoscitiva, la cual es consiguientemente unilateral (véase la TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, cap. II).

7. LA RELACIÓN TRASCENDENTAL. — Por ahonda-

miento en la doctrina aristotélica de la relación los escolásticos llegaron a descubrir un tipo de la misma que desborda el cuadro de las categorías. Se trata de la *relación trascendental*. Llámase así la realidad misma del ser en cuanto que por naturaleza está ordenada a otro ser ; pónese como ejemplo la relación de los entes contingentes al ente necesario o la del alma al cuerpo del hombre. El nombre de trascendental cuadra a este tipo de relación, porque conviene a todo ente finito, inclusive la sustancia, por encima de cualesquiera distinciones de géneros y especies. La relación trascendental difiere de la predicamental en que no es un accidente real del ser, que se le añada para determinarle o perfeccionarle en algún aspecto ; antes bien, está involucrada en la misma esencia de la cosa, de la que sólo se distingue con distinción mental.

El dominico español Báñez (siglo XVI) la ha descrito certeramente en estos términos : «la relación trascendental es el orden de dependencia en que una cosa se halla respecto de otra, de suerte que el sujeto es referido a otro ser no como a un término o a un correlativo, sino como a una causa, a la manera que la materia es referida a la forma y el accidente a la sustancia. De donde se sigue que los extremos de la relación trascendental no son simultáneos ni en la realidad ni en el conocimiento.» Por razón de esta propiedad la relación trascendental muestra algún parecido con la unilateral o no mutua, con la que algunos autores la confunden.

8. EL SER RELATIVO Y EL SER ABSOLUTO. — Por el camino de la relación trascendental se llega a perfilar la noción del ser relativo y su contrapuesta del ser

absoluto. *Ser relativo* es aquel que está ordenado a otro ser por una relación trascendental o, en otros términos, aquel en cuya esencia se incluye una relación de dependencia a otro ser. Aparte de que existan otras relaciones trascendentales, todo ser finito o contingente incluye en su naturaleza por lo menos la dependencia causal respecto del ser necesario e infinito. Todo ser finito es, pues, esencialmente relativo.

Por contraste con la relatividad de los seres finitos, el ser de Dios se caracteriza como término de la relación trascendental, pero a su vez exento de ella. La relación trascendental en que las criaturas están respecto a Dios, sólo le afecta extrínsecamente. En realidad, el ser de Dios está libre de ataduras o vínculos respecto de todo otro ser, aunque cualquiera otro ser esté atado o vinculado a él. Esta idea de desvinculación o independencia se recoge en el nombre de *ser absoluto* que aplicamos asimismo a Dios ; aboluto viene de *ab-solvo,* soltar o desligar de. Ser absoluto es, pues, el que no depende en ningún aspecto de otro, el que no está ligado o vinculado a otro, antes bien se basta a sí mismo.

Acabamos de definir lo absoluto y lo relativo en el orden ontológico. No hay más ser absoluto que Dios ; los demás seres no sólo son todos relativos a Dios, sino que además unos pueden ser esencialmente relativos a otros ; así la lluvia es relativa al vapor, éste lo es al agua, el trueno lo es al rayo, éste a la electricidad de la atmósfera, etc.

Lo absoluto y lo relativo en el conocimiento no son de este lugar ni tienen que ver con lo absoluto y lo relativo ontológicos. Absoluto en el conocimiento es lo que puede ser conocido por sí mismo, sin necesidad de apelar a otra cosa distinta;

y relativo es aquello cuyo conocimiento depende del conocimiento de otra cosa. El conocimiento de la sustancia corpórea o anímica es relativo a los fenómenos, estados o cualidades a través de los que la sustancia se descubre a nuestra mente; pero el de dichos fenómenos, estados o cualidades, lo consideramos absoluto, porque no parece estar condicionado por el conocimiento de ninguna otra cosa. Sin embargo, hablando en propiedad, no hay conocimientos del todo absolutos para la mente humana.

EJERCICIOS DIDÁCTICOS:

1. Ponga el alumno ejemplos de las varias clases de relación y distinga en cada ejemplo el sujeto, el término y el fundamento de la misma.
2. Compare las varias especies de relaciones entre sí y con los tipos o grupos generales de entes.
3. Analice especialmente las siguientes tres relaciones: la significación de las palabras, la representación mental o conocimiento y la predicación lógica o juicio.
4. Ampliaciones doctrinales del profesor a algunos de los puntos tratados en este capítulo.

XII

LAS CAUSAS DEL ENTE

1. La noción de causa. — El estudio de la naturaleza, propiedades y especies del ente complétase con el de sus causas. Limitaremos este estudio al ente real finito, porque el ente infinito es por naturaleza incausado y sobre la causación del ente de razón se dijo lo suficiente en lugar oportuno (véase el cap. VI). En cambio, del ente real finito no se ha explicado todavía por qué es o existe, por qué aparece y desaparece. Esa interrogación del *¿por qué?* conduce a la noción de causa.

Causa es el principio positivo que concurre en la producción de un ser. Una pequeña glosa dará a entender el alcance de esta definición. a) La causa es un *principio* que comienza u origina el ser. No todo principio es causa (hay, por ejemplo, principios lógicos o que originan nada más el conocimiento), sino solamente aquel que con su presencia o su acción influye positivamente en la realidad del ser. Así la acción del calor, por ejemplo, influye en la cocción del pan. b) La causa es un principio *positivo,* no meramente negativo, a la manera que el límite engendra el número por negación de la cantidad ilimitada. En cambio, a la causa le atribuimos un influjo positivo sobre el ser, lo cual requiere que ella sea también algo positivo. c) La

causa *concurre* a producir el ser, porque el ser no es efecto de una causa única, sino de una pluralidad de causas que actúan en convergencia o en concurrencia. d) Por *producción* entendemos el paso del no-ser al ser, ya se trate del no-ser en sentido absoluto (creación), ya del no-ser relativo (transformación).

Efecto es el resultado que la causa produce con su acción ; y a la acción misma por la cual la causa determina el efecto se la llama *causación* o *causalidad*. La causa y el efecto son realidades distintas, pero relacionadas entre sí por un vínculo de dependencia en que el efecto está respecto de la causa. Aunque en la relación de causalidad ambos extremos deben existir simultáneamente, sin embargo el ser de la causa antecede al ser del efecto, generalmente con precedencia de tiempo, pero por lo menos con prioridad de naturaleza.

2. LAS CUATRO CAUSAS DEL SER CREADO. — En la producción ordinaria de un ser intervienen hasta cuatro causas distintas. Ante todo, aquello de que el ser se hace, o sea, aquel sujeto en el que el efecto es producido. En segundo lugar, la realidad o forma o perfección que adviene a dicho sujeto. En tercer lugar, el agente que despliega la acción para producir el nuevo ser. Por último, la idea u objetivo que el agente consciente o inconscientemente persigue realizar con su acción. Son, respectivamente, la *materia*, la *forma*, el *agente* y el *fin*, que reciben también las denominaciones de *causa material, formal, agente* o *eficiente* y *final*. Un excelente ejemplo puede tomarse de la producción artística, por ejemplo una estatua en mármol : el mármol es la materia, la apariencia exterior

del mármol ya labrado es la forma, el escultor es el agente y el fin es la idea en que se ha inspirado el artífice.

No parece necesario admitir más causas que las cuatro enumeradas, aunque a veces se mencionen la causa instrumental, la ejemplar y la objetiva. Pero el instrumento es una causa eficiente, auxiliar o secundaria; así la pluma para el escritor. La idea ejemplar, o se confunde con el fin que inspira al agente en su acción, por ejemplo en el arte, o se equipara, en otro caso, a la forma, si bien influye en el efecto desde fuera. En cuanto al objeto del conocimiento que determina la representación mental, actúa asimismo a la manera de la forma, como ya se explicó (véase la TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, cap. II).
En cambio, no siempre es fácil discernir la presencia de las cuatro causas en la producción del ser, especialmente en los seres naturales, tanto inertes como vivos, en los que a menudo el fin parece embebido en la forma y a veces la forma es difícil de deslindar del agente.

De estas cuatro causas hay dos, a saber, la materia y la forma, que influyen en el ser por su sola presencia y conjunción, constituyéndole intrínsecamente en su naturaleza; se las llama, por lo mismo, *causas intrínsecas*. Las otras dos influyen en el ser mediante su acción ejercida desde fuera; se las llama *causas extrínsecas*.

3. LA CAUSA MATERIAL. — *Materia* es, según Aristóteles, aquello de lo cual algo es hecho o con lo cual se hace algo. Así, el pan está hecho de harina, un mueble de madera y un monumento de piedra; la harina es la materia del pan, como la madera lo es del mueble y la piedra lo es del monumento. La noción de materia resulta muy clara, cuando se la aplica a objetos fabricados; pero no lo es tanto, aplicada a los

objetos de la naturaleza. Sin embargo, también los objetos naturales corpóreos están hechos de alguna o algunas materias, que la naturaleza toma del suelo o de la atmósfera y elabora por procedimientos sutiles y complejos. Vale de la naturaleza el adagio escolástico : *ex nihilo nihil fit,* de la nada nada se hace ; todo ser nace o se hace de una materia preexistente.

En la industria o en el comercio se usa el nombre de *materias primas* para designar aquellos productos de la naturaleza que son susceptibles de transformaciones industriales de gran utilidad ; el algodón, la lana, el mercurio, la madera, por ejemplo, son materias primas. Filosóficamente, estas materias no son primas o primeras, porque están constituídas en un ser determinado y poseen una realidad completa de algodón, lana, mercurio o madera. Se las llama *materias segundas,* es decir, materias concretadas y actuadas ya por alguna forma y subsistentes en una realidad individual, que sólo son susceptibles de una mayor determinación merced a los accidentes. También en filosofía se admite una *materia prima* o primera para designar aquella realidad que todavía no es lana ni algodón ni mercurio ni madera, etc., pero es susceptible de ser todas y cada una de estas cosas. La materia primera no posee existencia propia, como las materias segundas ; si existiera, hallaríase determinada a una forma especial de ser. Por el contrario, la materia primera es la pura indeterminación que le confiere una aptitud para llegar a serlo todo. No se piense por esto que la materia primera es un principio irreal del ser ; antes bien, es un principio positivo que concurre con la forma a constituir intrínsecamente la sustancia corpórea.

La materia concurre a la causación del ser, aportando las posibilidades innúmeras que contiene; puede ser, por ejemplo, piedra o madera o lana o metal, etcétera. Estas posibilidades hacen al ser viable; de ellas saldrá el ser constituído en tal o cual forma determinada y concreta. Por lo mismo, la materia es sinónimo de potencia o, mejor dicho, es el mismo principio potencial en cuanto que con su presencia concurre a originar el ser (relaciónese con la noción de potencia en el cap. IV).

4. La causa formal. — La materia primera requiere un coprincipio, tan positivo como ella, que la saque de su indeterminación y ayude a constituir intrínsecamente el ser concretándole en una especie determinada. Este principio, que influye asimismo por su mera presencia, es la *forma sustancial* que puede ser definida: el principio real e interno especificativo del ser. La forma sobreviene a la materia para originar el cuerpo o compuesto material. Su causación consiste en concretar una de las varias posibilidades encerradas en la materia y darle actualidad, eliminando por el momento las otras posibilidades que permanecen latentes e inactuadas hasta sobrevenir una transformación en la sustancia, o sea, hasta la sustitución de la forma sustancial por otra nueva. La forma de trigo, de madera, de lana, etc., son formas sustanciales que pueden ser suplantadas por otras nuevas mediante su respectiva transformación en pan, mueble, tejido, etc.

La forma sustancial confiere actualidad al ser y origina en él sus perfecciones básicas, a saber, su realidad y su naturaleza de tal o cual ser (de trigo, de madera, de metal, etc.). Se identifica, por lo mismo, con

el acto primero o esencial (véase el cap. IV, núm. 8). Constituye intrínsecamente la realidad del ser en concurrencia con el principio material, al que saca de su indeterminación y pasividad características. El papel de ambos es, sin embargo, muy distinto: la materia es la pasividad o potencialidad del ser, la forma es su actualidad; la forma especifica al ser y le constituye en tal o cual naturaleza o especie, la materia le confiere su individualidad al quedar limitada cuantitativamente.

La forma sustancial no es solamente *principio del ser* en el sentido expuesto. Es, además, *principio de acción,* en cuya virtud el cuerpo físico o el ser espiritual poseen la capacidad de desplegar aquellas actividades que por su índole o naturaleza especial les incumben; así, la capacidad de crecer en el organismo o la de pensar en el alma provienen de su respectiva forma. Es, todavía, *principio de finalidad,* sobre todo en los seres vivos, porque la forma les imprime el desarrollo conveniente a su naturaleza y les inclina a la plena realización de las posibilidades de su tipo o esencia (en este aspecto la forma sustancial recibe el nombre de *entelequia*). Es, por último, *raíz y sujeto de las formas accidentales* (o actos segundos) que añaden al ser nuevas perfecciones no contenidas indispensablemente en la esencia; así, la madera puede ser, además, dura, compacta, resistente, duradera, etc.

Aunque hemos caracterizado la materia como potencia y la forma como acto, importa no confundir estas nociones. La potencia y el acto son meros principios ontológicos; la materia y la forma son causas influyentes en la producción del ser físico o natural. Aquellas nociones poseen, pues, una mayor generalidad que éstas. Prueba de ello es que las sustancias espirituales finitas, por ejemplo el alma y los espíritus angélicos,

constan de potencia y acto, pero carecen de principio material. Por lo mismo, se denomina a tales sustancias *formas inmateriales o subsistentes*, porque, a diferencia de los seres corpóreos, su realidad no requiere el concurso del principio material. Hay, sin embargo, una diferencia entre el alma y los espíritus angélicos, a saber: que aquélla se individualiza por su apetencia a un determinado cuerpo en unión con el cual origina el individuo humano; mientras que en los espíritus angélicos falta toda apetencia por lo material. Por esta razón, Santo Tomás afirmó que los seres angélicos carecen de individualidad, antes bien difieren unos de otros por sus especies respectivas.

5. LA CAUSA EFICIENTE. — Llegamos a la causación extrínseca del ser. La necesidad de esta causación se revela en el hecho de que la materia y la forma influyen en la constitución del ser por su sola presencia, a manera de elementos o principios internos. Pero hace falta una acción, venida del exterior, que los ponga a ambos en presencia, es decir, que introduzca la forma en la materia o que de las varias posibilidades de la materia *eduzca* o haga pasar al acto una de ellas. Esta causa exterior influye, no ya por presencia, sino por su acción, y determina la realidad del compuesto que aparece por la conjunción de la materia con la forma; así, la transformación de la harina en pan es obra del panadero y el calentamiento del agua es debido a la acción del fuego. Esa causa exterior que con su acción produce u origina la realidad del compuesto, es la causa eficiente.

Causa eficiente es aquel ser que con su acción real y física produce una nueva existencia. En la índole real y física de su acción la causa eficiente se distingue de la causa final que, como veremos, obra psíquicamente o por vía mental. De las causas material y formal, en cambio, se distingue por producir una exis-

tencia nueva, distinta y separada de sí misma, en tanto que la materia y la forma son inseparables del ser al que constituyen intrínsecamente. En las transformaciones ordinarias de la naturaleza la novedad en la existencia afecta nada más al compuesto; las causas eficientes naturales obran sobre una materia preexistente. Así, el panadero elabora el pan a base de la harina y el trigo nace de la semilla por crecimiento interno con asimilación de otros materiales. Pero se concibe un modo de causación exterior que produzca en la existencia al nuevo ser sin necesidad de materiales previos de ninguna clase. Desde luego, esta manera de causación excede la capacidad del hombre para fabricar artificialmente objetos y asimismo la capacidad de las causas naturales para transformar espontáneamente unas sustancias en otras. Es una causación más radical, porque produce de raíz sin nada preexistente; es, pues, una verdadera producción de la nada (*productio ex nihilo*), no en el sentido de que la nada sea la materia de la que el ser se haga, sino en el sentido de que a la realidad del ser no le precede elemento positivo alguno. Esta manera extranatural o sobrenatural de producción de las cosas incumbe únicamente al ser divino; se la llama *creación*.

En el universo actúa un número enorme de causas eficientes en simultaneidad y en sucesión. Cada ser nuevo que aparece y cada cambio o fenómeno se explica por la acción de una causa. Aristóteles ha visto claro que la naturaleza se transforma constantemente en el espacio y en el tiempo merced a un encadenamiento de causas eficientes; ha visto también que esta cadena debe ser finita y comenzar en una Causa Primera, que él ha llamado Primer Motor. Pero no acertó a diferenciar la acción originaria de esta Causa Primera, de la acción de las causas segundas que continúan la cadena; al concebirla como

similar, le atribuyó asimismo un efecto de mera transformación de algo ya preexistente. Así hubo de afirmar la eternidad de la materia, que es una idea en sí contradictoria. Los filósofos cristianos salvaron esta contradicción, atribuyendo a la Causa Primera un modo de producción originario y radical desde la nada al ser, o sea, la creación, y reservando a las causas segundas una actividad de simple transformación.

Aunque parezca inverosímil, ha sido negada la acción eficiente de las causas segundas por razones teológicas ; algunos autores han creído que la dignidad de la Causa Primera exigía reservar para ella íntegramente la causalidad efectiva y han reducido, en consecuencia, las causas segundas al papel de mero instrumento u ocasión de la acción eficiente divina (ocasionalismo). Basta la simple observación de sí mismo y de los demás seres y una interpretación natural y no torturada de los hechos para convencerse de lo infundado de esta opinión, que tiene su origen en el equívoco de asimilar la acción de la Causa Primera y la de las causas segundas ; cuando se establece netamente la diferencia entre ambas, no se halla inconveniente en atribuir a cada una su modo respectivo de causación.

6. Origen de la idea de causa eficiente. — Nuestra noción de la causa eficiente proviene de la experiencia. Ante todo, de la conciencia de la propia actividad que nuestra alma despliega en torno a los objetos de su conocimiento y hacia los fines de su acción ; sentimos que tales actos fluyen de nuestro *yo*, causa y agente de ellos. En especial, nos consideramos autores de nuestros actos libres, cuya causación atribuimos a la propia voluntad. La causalidad libre no termina en los actos íntimos del propio querer (o

elícitos), sino que en acto de imperio se proyecta sobre el resto de nuestra actividad psíquica y aun sobre buena parte de la orgánica (véase en la PSICOLOGÍA, el capítulo último de la parte empírica). Incluso la sensación del esfuerzo físico que realizamos en los movimientos y demás actos de nuestro cuerpo, coadyuva a formar esa noción de causa agente que obtenemos a base de la experiencia íntima.

La experiencia externa acaba de redondear esta noción. Espontáneamente y sin obstáculo transferimos a las demás personas la eficiencia en sus actos respectivos que tenemos de antemano experimentada en nosotros. Y, extendiendo cada vez más el ámbito de aplicación de esta idea, atribuimos asimismo la causalidad a los seres vivientes y a los cuerpos inertes. La observación atenta de los hechos en la naturaleza y la práctica de la inducción científica (véase la LÓGICA, cap. X) corroboran y arraigan todavía con mayor firmeza en nuestra alma la idea de la causalidad eficiente.

7. OBJETIVIDAD DEL CONCEPTO DE CAUSA. — La génesis empírica del concepto de causa no incluye una garantía suficiente de objetividad ; aquélla es un proceso psicológico a describir, ésta es una cuestión epistemológica a discutir. Vamos a plantearla ahora, tanto más que a partir del siglo XVIII la objetividad de la idea de causa eficiente ha sido atacada con dureza desde campos ideológicos opuestos.

Los empiristas radicales, siguiendo al filósofo inglés D. Hume, han argüído que la idea de causa envuelve una transgresión injustificada de la experiencia. Ésta se limita a mostrarnos puras sucesiones o coincidencias regulares de fenómenos, pero la cone-

xión o dependencia en que un fenómeno tal vez esté respecto del fenómeno anterior o coincidente es algo que la experiencia no nos puede mostrar. Observamos, por ejemplo, un aumento de calor y la consiguiente dilatación de ciertos cuerpos; pero la dependencia en que la dilatación se encuentra respecto del calor nos es ignorada. Sin embargo, al usar el concepto de causa, afirmamos la vinculación o dependencia de los fenómenos, a pesar de que ninguna experiencia la autorice. En definitiva, la idea de causalidad no se sustenta en la experiencia; antes bien, es arbitraria y carece de objetividad. A la objeción empirista, que se apropian los positivistas contemporáneos, damos por respuesta que la experiencia de la causalidad encierra algo más que la mera sucesión o coincidencia de fenómenos; la prueba está en que la sucesión constante de ciertos hechos, por ejemplo el día y la noche o las estaciones del año, no llega a sugerir una vinculación causal entre ellos. La experiencia, sobre todo la experiencia atenta e insistente y fiscalizada de carácter científico, muestra, además de la sucesión, el influjo o eficacia productora de un fenómeno en el otro, lo cual basta a justificar la idea de causalidad. Con razón, al fenómeno productor o influyente se le puede llamar causa; y al fenómeno influído o producido, efecto.

En sentido opuesto, Kant ha reducido la causalidad a una forma mental *a priori* de las que nos valemos para la interpretación conceptual de la naturaleza. En su opinión, los hechos se producen caóticamente y al azar, sin conexión entre sí; pero la mente humana es incapaz de comprenderlos, como no sea estableciendo vinculaciones o conexiones que facilitan su conoci-

miento. De aquí la síntesis mental, una de cuyas manifestaciones es la idea de causalidad que aplicamos apriorísticamente a la experiencia. En lugar oportuno (véase la TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, cap. IX) hemos demostrado frente al idealismo kantiano la trascendencia de nuestro conocimiento; concretamente, por lo que se refiere a la idea de causalidad, añadiremos que la universalidad y necesidad con que ésta se nos impone, es un puro reflejo en la mente de la universalidad y necesidad con que la relación causal se da en la naturaleza. Sabemos ya que todo ser real contingente o finito es causado en la existencia por otro ser; sabemos, además, que la forma sustancial es principio de la actividad en el ser y que algunas de estas actividades proyectan sus efectos o resultados fuera de sí. La experiencia personal y de los demás seres nos ofrece claras muestras de esa clase de actividades. Pues bien, la idea de causa recoge y elabora tales experiencias de la actividad eficiente de los seres y goza, por lo mismo, de plena objetividad.

8. LA CAUSA FINAL. — En la causación extrínseca del ser, además del agente, influye también el fin. Causa *final* o fin es el término u objetivo para cuya consecución el agente obra. Podría dudarse de si el fin influye realmente en el ser, por no estar aún realizado; su realidad es posterior a la del ser mismo. Pongamos, por ejemplo, que la calidad y el título de bachiller son el fin a que aspira el alumno de enseñanza media; notoriamente, su realidad ha de subseguir a la realidad de sus estudios. Esta antinomia abre los ojos sobre la especial causación de la causa final que, a diferencia de la eficiente, no despliega una

acción física o de efectiva producción, sino una atracción psíquica. Para que el fin mueva al agente a obrar, precisa que sea antes conocido y querido, es decir, que sea asimilado mentalmente en acto de conocimiento y aceptado por la voluntad como un bien a conseguir. El fin cristaliza en la *intención* del agente, que le dicta o sugiere las actividades a ejecutar para su realidad. El fin obra o influye, pues, con anterioridad a la causa agente, a la que da el primer impulso ; y, sin embargo, no cuaja en realidad hasta que el proceso de la causación del ser llega a su término. De aquí el adagio escolástico : *primum in intentione est ultimum in executione*.

En los agentes racionales y libres, por ejemplo el hombre, la influencia del fin es notoria. Pero es, por lo menos, dudoso que los demás seres de la naturaleza obren por un fin, para cuya asimilación mental no están capacitados. De hecho, bastantes filósofos antiguos y modernos se han esforzado en prescindir de las causas finales en la interpretación del universo (mecanicismo). Sin embargo, un atento examen de la cuestión convence de la universalidad del fin en la naturaleza. En los seres vivientes animales y vegetales el fin está involucrado en la perfección de su forma, susceptible de un desarrollo que inconscientemente, pero certeramente, tiende a reproducir en plenitud el tipo ideal de la especie ; no es extraño que la biología actual subraye el influjo de la finalidad en el desarrollo de los organismos. En la naturaleza inerte, la finalidad es más difícil de descubrir ; pero, cuando se observa el encadenamiento o enlace de sus fenómenos, se advierte que no ocurren al acaso, sino en cumplimiento de leyes con arreglo a las cuales el mundo está orde-

nado. Una voluntad y una inteligencia más vastas que las del hombre han impreso en el mundo el sello indeleble de una finalidad, que le trasciende por entero. El mundo es obra de Dios y ha sido hecho para manifestación de su gloria.

Ejercicios didácticos :

1. Analice el alumno, a propósito de uno o más objetos fabricados y de otros naturales, sus respectivas causas material, formal, eficiente y final.
2. Averigüe estas mismas cuatro causas a propósito de un acto humano, de un hecho vital y de un fenómeno físico.
3. Construya un pequeño cuadro sinóptico de las causas del ser, con expresión de sus afinidades y de sus divergencias.
4. Ampliaciones histórico-doctrinales del profesor a las teorías expuestas en el presente capítulo.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Para orientación del lector, consignamos a continuación una breve lista de obras de autores españoles o en lengua española sobre la Teoría del Conocimiento y Ontología, asequibles y de posible consulta.

Obras fundamentales:

P. FRANCISCO SUÁREZ, S. J.: *Disputationes metaphysicae*. Hay varias ediciones: en la *Opera omnia* de la edición parisina de Luis Vives (1877) ocupan los tomos 25 y 36. La *Disputación segunda* ha sido vertida recientemente al castellano por X. Zubiri (Madrid, 1935).

JAIME BALMES, PBRO.: *Filosofía Fundamental*. Hay varias ediciones; en las «Obras completas» ocupa los tomos XVI a XIX (Barcelona, 1925). Trata fundamentalmente la Teoría del Conocimiento y la Metafísica.

JAVIER LLORENS Y BARBA: *Lecciones de Filosofía explicadas en la Universidad de Barcelona...*, publicadas por su facultad de Filosofía y Letras (Barcelona, Gustavo Gili, 1920). La Metafísica ocupa el tomo II. Doctrinalmente se inspira en la filosofía del sentido común.

Manuales de autores españoles:

A las antiguas exposiciones de la Metafísica por los profesores universitarios Ortí y Lara (Madrid, 1880), A. Hernández Fajarnés (Zaragoza, 1887-1895) y Daurella (Barcelona, 1894), y al tratado suarista de Metafísica del P. Gregorio Iturria (Madrid, 1901) hay que añadir los cursos sistemáticos de filosofía escolástica del Card. Ceferino González, del P. Juan José Urráburu (*Institutiones philosophicae*, Valladolid, 1890; *Compendium philosophiae scholasticae*, Madrid, ed. «Razón y Fe», 1902-1927), del P. Gabriel Casanova (orientación escotista, Madrid, 1894), del P. José Mendive (en latín y en castellano, Valladolid, 1914) y de Ginebra-Marxuach (Barcelona, Subirana, 1924), todos los cuales incluyen la exposición de la Lógica crítica (o Teoría del Conocimiento) y de la Ontología.

La obra reciente del Prof. Manuel García Morente: *Lecciones preliminares de filosofía*, Buenos Aires, 2.ª ed., 1941, que trata asimismo los problemas epistemológicos y de ontología, está inspirada en las corrientes fenomenológicas alemanas.

Traducciones:

Han sido traducidos al castellano los cursos sistemáticos de filosofía del Card. Zigliara (Granada, 1904), de la Universidad Católica de Lovaina (Barcelona, Luis Gili, 2.ª ed., 1917), del Instituto Católico de París (Barcelona, Editorial Litúrgica Española, 1936) y del Prof. E. Collin (Barcelona, Luis Gili, 1942); en todos ellos son tratadas las materias del presente texto.

INDICE DE MATERIAS

DEL MISMO AUTOR

Elementos de Filosofía aristotélico-escolástica

I

Introducción a la Filosofía
(Lógica, Psicología y Ética)

Plan 1938 - Quinto Curso

Ediciones ALMA MATER, S. A.
BARCELONA
(Apartado de Correos 1033)

OTRAS OBRAS DEL MISMO AUTOR

Los deberes del hombre. 3.ª edición. Barcelona, Librería Bosch, 1933.

Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV. Tomo I: siglo XIII (en colaboración). Madrid. Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939.

Doctrinas de Francisco Suárez acerca del Derecho de Gentes y sus relaciones con el Derecho Natural. Gerona, 1921.

Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot. Tesis para el Doctorado de Filosofía. Gerona, 1923.

La doctrina de los universales en Juan Duns Scot. Vich, Editorial Seráfica, 1931.

Elementos de Filosofía Aristotélico-Escolástica. I. *Lógica, Psicología y Etica.* 1.ª edición. Barcelona, Colecciones Alma Máter, S. A., 1941. (Agotada.)

Traducciones

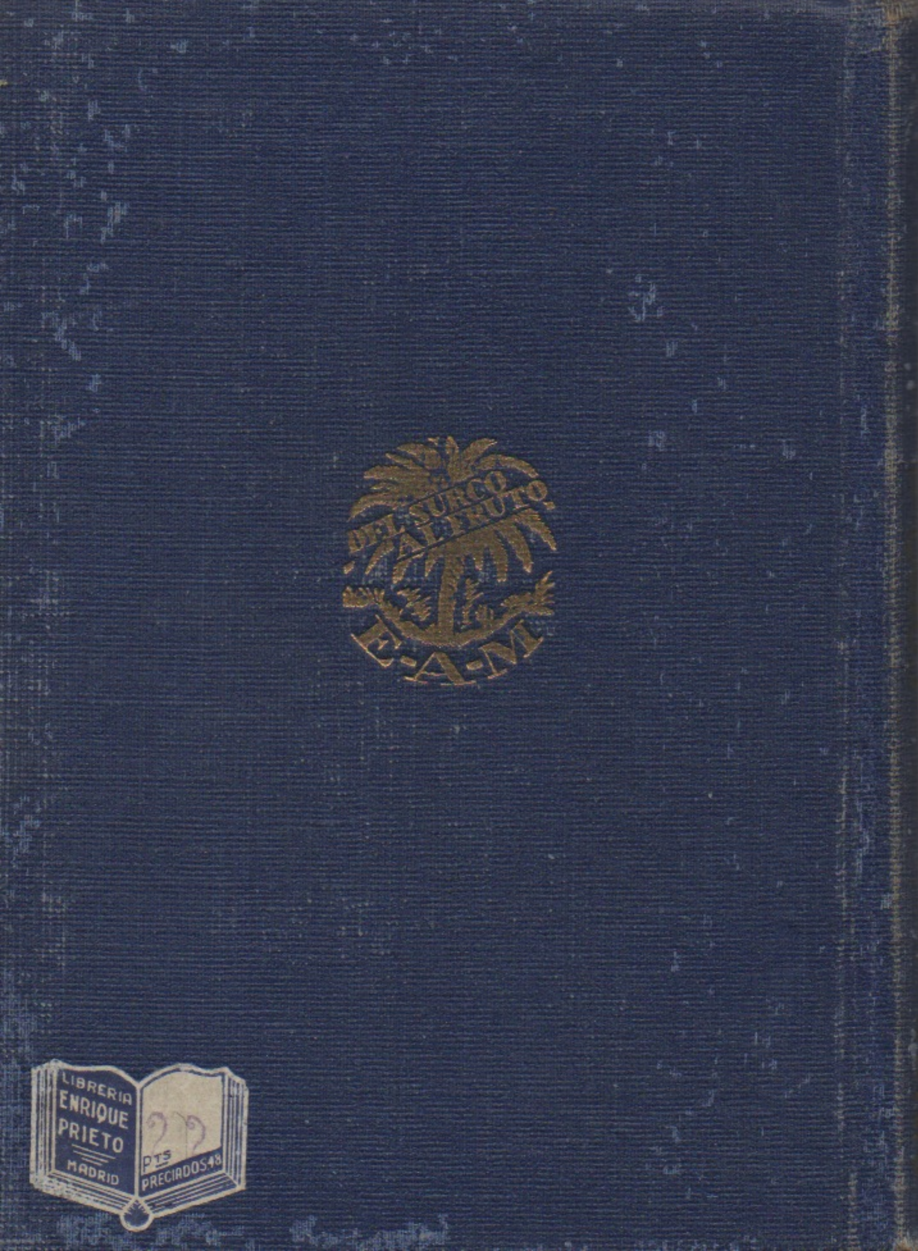
TH. ERISMANN: *Psicología aplicada.* N.º 48 de la «Colección Labor». 2.ª edición. Barcelona-Buenos Aires.

N. BRAUNSHAUSEN: *Introducción a la Psicología experimental.* N.º 225 de la «Colección Labor». 2.ª edición. Barcelona-Buenos Aires.

J. GEYSER: *Diseño de Psicología general.* Barcelona, 1927. (Agotada.)

WILLMANN: *Iniciación a la Lógica.* Barcelona, 1928.

G. DWELSHAUVERS: *Tratado de Psicología.* Barcelona, Gustavo Gili, 1930.


DEL SURCO AL FRUTO
E-A-M